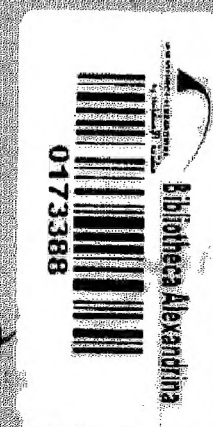




ج . بنروزى
مصادر و تيارات
الفلسفة المعاصرة
فى فرنسا

مراجعة
محمد ثابت القندى

ترجمة
عبد الرحمن بدوى



مَصَادِرُ وَتِيَارَاتُ
الْفُلْسِفَةِ الْعَاصِرَةِ
فِي فِرْنَسَا

بِشْرَافِ
الإِذَارَةِ الْعَامَّةِ لِلْمَعْرِفَةِ
بِوِزَارَةِ التَّعْلِيمِ الْعَالَمِ

تَصَدَّرَ هَذِهِ السَّاسَةُ بِمَعَاوَنَةِ
لِجَاسِ الْأَعْلَى لِرِعَايَةِ الْفُنُونِ وَالْآدَابِ وَالْعُلُومِ الْأَهْتِمَاعِيَّةِ

ج . بنزوي

مصادر وتيارات
الفلسفة المعاصرة
في فرنسا

مراجعة
محمد ثابت الفندي

ترجمة
عبد الرحمن بدوي

مكتبة الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد علي قريه (ممارك) سايناه

١٩٦٤

هذه ترجمة كتاب :

J. Benrubi : Les Sources et les Courants
de la Philosophie Contemporaine
en France. Tome I. Paris. Alcan.

فهرس السكتات

صفحة	
٣ — ١	مقدمة

التيار الكبير الأول

٧	الوضعية التجريبية وذات النزعة العلية
١٠ — ٧	فرنسيس بيكون — لوك — هيوم — كوندياك — سان سيمون
١٦ — ٢٠	أوجيست كونت
١٦	بيير لافيت
١٨ — ١٦	إميل لثريه
٢٥ — ١٩	آسين
٣١ — ٢٥	ارنست وينان

١ — التيار النفساني

٣٩ — ٣٢	تيوديل ريبو
٤٤ — ٤٠	شاول ريشيه
٤٨ — ٤٤	تيودور فلورنوا
٥١ — ٤٩	فردينان موديل — لوسيان سلرييه — لارجيه دي بانفيل
٥١	من تابعوا ريبو

الفريق الأول

علم النفس السوي

٥٦ — ٥٢	ألفرد بينيه
٦٤ — ٥٧	فردريك پوليان

(۷)

(٥)

صفحة

شارل موراس	٢٣٨ — ٢٤١
موريس بارس	٢٤٢ — ٢٤٣

نظرة راجعة

إلى التيار الكبير الأول	٢٤٤ — ٢٤٦
-------------------------	-----------

التيار الكبير الثاني

المثالية النقدية والمعرفية

كنت	٢٤٧ — ٢٥٣
شارل رنوفيه	٢٥٢ — ٢٧٢

(١) الطائفة الأولى

نقد العلم

كلود برنار	٢٧٤ — ٢٨٠
أنتوان أوجستان كورنو	٢٨٠ — ٢٨٨
جبريل تارد	٢٨٨ — ٢٩٣
هنري پوانسكاريه	٢٩٣ — ٣١١
إميل بول	٣١٢ — ٣١٣
بوكس بول (روني الاكبر)	٣١٤ — ٣١٦
چول تانرى	٣١٦ — ٣١٩
بيير دوم	٣١٩ — ٣٢٧
بيير بوترو	٣٢٧ — ٣٢٨

(هـ)

٣٢٥ — ٣٢٨	جاستون مليو
٣٥٥ — ٣٣٦	اميل مايرسون
٣٦٠ — ٣٥٦	لوى فيبر
٣٦٧ — ٣٦٠	أرتور هانكان
٣٧٣ — ٣٦٧	ادريان نافي
٣٧٧ — ٣٧٣	(١٩٣٥ - ١٨٥٨)	ادمون جوبلو
٣٧٩ — ٣٧٧	جاستون باشلار

(ب) الطائفة الثانية

النزعة العقلية النقدية

٣٨٣ — ٣٨١	ليونيل دورياك
٣٨٥ — ٣٨٣	فرنسوا ايفسلان
٣٨٧ — ٣٨٥	فكتور بروشار
٣٨٨ — ٣٨٧	هـى ماريون
٣٩٢ — ٣٨٨	جان - جاك جور
٣٩٤ — ٣٩٢	لوى ليبار
٤٠٤ — ٣٩٤	أوكتاف هاملان
٤٠٦ — ٤٠٤	رينيه لوسن
٤١٣ — ٤٠٦	دومينيك پارودى
٤١٤ — ٤١٣	رينيه هويير
٤١٥ — ٤١٤	جان ناير
٤١٨ — ٤١٥	لوى لافل

مقدمة

الإنسانية عالم يتجدد خلقه أبداً بفعل القرون . فكل الشعوب وكل ألوان النشاط في كل العصور تسهم في تطورها ، وهي بهذا وثيقة الارتباط فيما بينها . وفي تاريخ الإنسانية اتصال واستمرار - رغم الوثبات - ، منذ أصولها البعيدة السحيقة حتى يوم الناس هذا . وكل كائن عضوي فردي في تضامن مع مجموع هذه الحركة كله : إنه يشارك في حياة الإنسانية كلها مشاركة جوهرية عميقة .

والعمل العلمي شاهد بارز على ذلك . فليس ثم فقط تضامن بين مختلف مراحل التطور في كل علم ، بل ثم أيضاً ارتباط وثيق بين العلوم كلها ، وكذلك يوجد بين العلم بعامة وبين مجموع مظاهر النشاط الإنساني في كل الأزمان والأمكنة . وتبعات الفكر والاكتشافات والاختراعات ليست احتكاراتاً لفرد ما ولا لأمة ما ولا لعصر ما ، الخ ؛ إنها فوق الأفراد وفوق الأزمنة وفوق الأمم . وتؤكد هذا ليس معناه أبداً إنكار الطابع الفردي ، الزماني ، القوي ، الخ للعمل العلمي . إن ديكارت يشبه الفلسفة - ومعناها عنده العلم الكلي - بشجرة جذرها ما بعد الطبيعة ، وجذعها علم الطبيعة ، وفروعها الممتدة عن هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى ، التي ترجع إلى ثلاثة أساسية : الطب ، الميكانيكا ، الأخلاق . وهذه الصورة لاتزال صادقة حتى اليوم ، على الرغم من التخصص الهائل وتقدم العلوم في القرون الأخيرة . وهي تعبر تعبيراً جيلاً عن التضامن الباطن القائم بين العلوم كلها ورسوخها في مبادئ أساسية . وفيما يتصل بالفلسفة بخاصة ، يمكن تحديد رابطة التبعية والتداخل القائمة بينها وبين العلوم ، بأن نعدل في عبارة مشهورة لكنت بحيث تنواء مع المقصود هنا فنقول : إن الفلسفة بدون العلوم خاوية ، والعلوم بدون الفلسفة عمياء . ففي كل العصور تقريباً ، نتج عن نمو العلوم تجدد في الفلسفة ، والعكس بالعكس فلاحل لنمو العلوم الجزئية دون أن تتصل بالفلسفة اتصالاً متفاوت في كونه مباشراً .

وعلى كل حال فما لا شك فيه أن الفلسفة تتوقف على ظروف زمانية . فالحركة الفلسفية تؤلف جزءاً جوهرياً من مجموع حركة الفكر والعمل في كل عصر . وفي

ميدان الفلسفة يشاهد أن تكرار المشاكل وحلولها أمر في الظاهر غريب . إن لكل مشكلة جذوراً عميقة ، ليس فقط في عمل هذا الفكر أو ذاك ، بل وأيضاً في مجموع حياة العصر الذي ولد فيه ، وكل فيلسوف أصيل حقاً ، حتى لو استلهم هذا المذهب أو ذاك من مذاهب الماضي ، هو المترجم ، وهو في الوقت نفسه المبدع من ناحيته ، للألماني المميزة لعصره . كذلك لا نستطيع أن نشك في وجود العنصر القومي في ميدان الفلسفة . فعمل الفكر يرتبط بشعور الشعب الذي ينتسب هو إليه . واللغات القومية بخاصة تسهم في أن تضي على هذا المظهر أو ذاك من مظاهر الفكر طابعاً متفاوت في الخصوص . فلا يمكن مثلاً أن نتخيل مثل ديكارت في ألمانيا في القرن الثامن عشر ، ولا مثل كانت Kant في فرنسا في عهد لويس الرابع عشر . لكن العنصر الزماني والعنصر القومي ليسا إلا مجرد عناصر تدخل في التركيب ، لكنها لن تعطينا أبداً مفتاح الابتكار الفلسفي . فلا توجد فلسفة زمانية ، ولا فلسفة قومية . ومؤلفات كبار الفلاسفة ، إذا كانت صادقة وأصيلة ، فإن لها قيمة وجوهراً أبديين . ومن لا يشارك في اعتقاد ليبنتس وجود « فلسفة خالدة » يسعى إدراك طبيعة الفلسفة بعامة . إن النزعة القومية في الفلسفة خطر كبير ، لا على الفلسفة وحدها بل وأيضاً على حياة الشعوب نفسها .

تلك اعتبارات بدا لنا من الضروري سوقها لتنبية القارئ إلى الروح التي دفعت إلى القيام بهذه المحاولة ، أعنى كتابة هذا الكتاب . فنحن ، ونحن نفصل الفلسفة المعاصرة في فرنسا عن جماع الحركة الفلسفية ، نشعر تماماً بما في صنيعنا هذا من افتعال واصطناع ، ونذكر أننا بهذا نقسم الواقع . فالتيارات الفلسفية في مختلف البلاد ، وخصوصاً في فرنسا وألمانيا ، لم تكن وثيقة الارتباط مثلها اليوم . ومن المستحيل أن نحدد بالدقة ما هو فرنسي خالص في الحركة الفلسفية العامة . فإذا كنا ، رغم هذا ، لا ندرس ههنا غير الفلسفة في فرنسا ، فما ذلك إلا لأننا موقنون بأنها تمثل الاتجاهات الفلسفية في العصر الحاضر إلى درجة عالية ، وأنها تبعاً لذلك يمكن أن تعيننا على إدراك التصور الحالي للعالم . ومع ذلك كله فإن معرفة الحركة الفلسفية كلها شرط لا غنى عنه لفهم الفلسفة في فرنسا .

فلنقتصر إذن على فرنسا وعلى العصر الحاضر . وأول مشكلة تتجلى لنا في هذا الصدد هي أن نعرف : هل في الفلسفة المعاصرة في فرنسا — من خلال تعدد الجهود

بل وتعارضها — نقول : هل ثم روح تسود الكل؟ وبعبارة أدق ، هل ههنا سمات مميزة تخول لنا التحدث عن عهد فلسفى نسيج وحده؟ ونجيب فنقول: إن السخط والرغبة فى التجديد اللذين يعبر عنهما فى مجموع الحياة فى العصر الحاضر نراها يتجلبان أيضا فى ميدان الفلسفة : فما هو يميز للحركة الفلسفية المعاصرة ، أليس هو ذلك التعطش للواقع الحى ، والحاجة العميقة إلى تجاوز التصورات الوضعية التى انتشرت فى القرن التاسع عشر؟ إن فى وسعنا التمييز بين ثلاثة تيارات فى الحركة الفلسفية المعاصرة فى فرنسا :

١ — الوضعية التجريبية العلمية .

٢ — المثالية النقدية المعرفية .

٣ — الوضعية الميتافيزيقية الروحية .

والحق أننا لسنا بصدد ميول أو مدارس محضة ، ولا بالأحرى بصدد نظريات جاهزة عديدة ولا مصنوعات من التصورات . بل الأمر يتعلق بمجموعات من الحقائق الواقعية التاريخية ، وتطورات حيوية ، وبأنظمة حياة تشمل ملء الوجود ، تعطى للعناصر الجزئية كلها صورة نسيج وحدها . ولهذا ينبغي علينا أن نعزف ، فى الصفحات التالية ، عن كل عرض مقسم وفقاً للخانات التقليدية (نظرية للمعرفة المنطق ، علم النفس ، علم ما بعد الطبيعة ، الأخلاقية ، الخ) وكل ترتيب تاريخى خالص . بل سنسعى لتحديد كل تيار من هذه التيارات الثلاثة ابتداء من ينابيعه وفى تطوره الباطن ، على نحو مدقق قدر المستطاع .

ولنبداً بدراسة التيار الكبير الأول ، ولعله أن يعيننا على فهم التيارين الآخرين وتقديرهما .

النَّيَّارُ الْكَبِيرُ الْأَوَّلُ

الْوَضْعِيُّ التَّجْرِبِيُّ الْعِلْمِيُّ

التيار الكبير الأول

الوضعية التجريبية

الوضعية التجريبية ليست نظرية مجردة أبداً ، بل هي مذهب في الحياة يميز للقرن التاسع عشر ، يتفد في جماع الفكر والعمل : نظرية المعرفة ، علم النفس ، علم الاجتماع ، الأخلاق ، علم الجمال ، الدين ، الفن ، السياسة ، علم التربة . ودون مفارقة يمكن أن نسمي هذه الوضعية باسم « السلبية » . صحيح أنها تتوقف إلى حد بعيد على سمو العلم في القرن التاسع عشر ، لكن جذورها الأعمق سلبى في جوهره : فالدافع إلى إنشائها هو الحاجة إلى القيام برد فعل ضد الميتافيزيقا التقليدية وخصوصاً ضد مبالغات النزعة التلقيفية . لقد أرادت الوضعية أن تستبدل بالفلسفة « المنهج العلمى » ، وأن تصل بذلك إلى « فلسفة علمية » تتخلى عن إدراك طبيعة الأشياء لتقتصر على دراسة الظواهر .

والوضعية التجريبية ، شأنها شأن كل مذهب حى حقاً ، لها جذورها في الماضى . فإذا شئنا الاقتصار على العصور الحديثة ، فيمكننا أن نذكر أن رائد هذه الحركة هو فرنسيس بيكون أوف فيرولام . فاليه يرجع الفضل في إعلان المعتقدات والمقتضيات الأساسية التالية ، إعلانها بقوة ، وهي : ينبغي ألا نعزو قيمة حقيقية إلا إلى المعرفة العلمية القائمة على الاستقراء والتجريب ، العلم قوة ، ينبغي إبعاد البحث عن الغايات خارج نطاق العلم ، معرفة قوانين الطبيعة هي وحدها التي تؤدي إلى الاختراع ، يجب اطراح الفروض والأوهام والأوثان ، ولما كان العقل يميل إلى التعميم السريع فإنه يجب منعه قدر المستطاع من التدخل في عمل المعرفة ، ولا بد له من المرور بكل درجات العام قبل الوصول إلى السكلى .

ويمكن أن نعد جون لوك رائداً آخر للوضعية التجريبية ، خصوصاً في ميدان نظرية المعرفة ، من حيث أنه يخرج العام من الخاص ويدرك العقل على أنه لوجة ييضاء وأن الحياة النفسية كلها حركة من العناصر البسيطة تجري تبعاً لقوانين محددة ، وقوله « لا شئ في العقل لم يكن من قبل في الحس » يؤدي بالضرورة إلى إنكار أن يكون للباطن والحياة الروحية بوجه عام طابع نسيج وحده .

٨

وأخيراً نجد من بين الانجليز ديفيد هيوم رائداً للتيار الأول . وفي تأكيدنا لهذا نحن لانفكر فقط في نزعة الترابط المنتظم عند هيوم ، والتي ترجع أصولها إلى يكون ولوك ، بل وأيضاً في إنكاره لإمكان تشييد ما بعد الطبيعة ، وفي محاولته قصر المعرفة على التحقق من الوقائع ، والتخلي عن كل تفسير ، ثم أخيراً في شكه القائل بأن الملاحظة البسيطة المجردة للوقائع لا تكفي لتشييد علم بالرابطة الضرورية بين هذه الوقائع ، بوساطة عمليات منطقية خالصة .

وإلى جانب مذهب يكون ، يمكن أن نعد المذهب الحسي عند كوندياك (١٧١٥ — ١٧٨٠) والنوازع العلمية لأصحاب الانسكلوبيديا الفرنسية في القرن الثامن عشر بمثابة رواد للوضعية التجريبية . فبينما كوندياك في كتابه « بحث في أصول المعرفة الإنسانية » (سنة ١٧٤٦) يتمسك جوهرياً بالتجريبية عند لوك ويدافع عنها في كتابه « بحث في المذهب » ، ضد مالبرانش واسينوزا وليبنس ، نجده في كتابه الكبير « بحث في الحواس » (سنة ١٧٥٤) يقيم من الحسية مذهباً يستخلص منه نتائج نهائية . وليس من شك في أن كوندياك يطرح للمادية بالمعنى النفساني والمعرفي وبالمعنى الأخلاقي واللاهوتي . فهو لا يقول بأن النفس مادية ولا ينكر القيم الأخلاقية والدينية التقليدية . لكن كوندياك يطرح ما بعد الطبيعة ويعد المعطيات المباشرة للحواس هي كل الحقيقة الواقعية ، ومعنى هذا أنه ينكر أن يكون لحياة الروح استقلال ذاتي أو ذاتية . وتحت تأثير مؤلف « الإنسان الآلة » يتخيل كوندياك تمثالا لبناء مجموع حياتنا العقلية بوصفها تحولا للحواس الأولية . صحيح أن التمثال حي ، لكنه مجرد من كل تلقائية . فالحكم والتأمل والرغبات والوجدانات ، الخ ليست إلا الحس نفسه وهو يتحول مختلف ألوان التحول . وهكذا نجد أن الحكم ليس شيئاً آخر غير الوجود معاً لحسين . والانتباه ينبثق ، حينما يكون الإحساس قوياً قوة تكفي لكبت إحساسات أخرى . والذاكرة متى إحساس لم يعد قائماً بعد ، لكن أثره لا يزال باقياً . والتمثال يؤلف أفكاراً مجردة : بالأ ينبه ، مثلاً ، إلا إلى ثبات الجسم ، فيفصل هذه الكيفية عن سائر الكيفيات التي لا يهتم بها . وبالجملة فإن التمثال لا يكون إلا بقدر ما اكتسب . فلماذا لا يكون الأمر كذلك أيضاً بالنسبة إلى الإنسان ؟ إن الإرادة نفسها ليست عند الإنسان غير نتيجة إحساسات تتحول . والإرادة رغبة مطلقة من شأنها أن تجعلنا

نحسب أن الشيء الذي نرغب فيه هو في مقدورنا . ولو شاء كوندريك أن يكون منطقياً مع نفسه ، لأنكر الحرية . لكنه لم يفعل ذلك ، بل قرر أن الانسان يملك قوة تسمح له بالسيطرة على رغباته وتوجيهها . لكن تحت تأثيره من ناحية ، وتحت تأثير لامترى وكابانيس من ناحية أخرى ، نجد ناساً مثل بروسيه وجال يعتقدون أنهم يواصلون المذهب الحسى حينما يفسرون الإنسان بتركيبه الجسماني وحين يردون الحياة إلى آلية خالصة . وعلى كل حال فإن دستوت دى تراسى ، الذي اخترع اللفظ *idéologie* (إيديولوجيا) على صلة مباشرة بكوندريك . لقد ا طرح ما بعد الطبيعة كما ا طرح علم النفس بالمعنى الصحيح ، لأنه رأى فيهما محاولات لتجاوز حدود الوقائع الخالصة . ويستبدل بهما « علم الأفكار » : الإيديولوجيا ، التى تقتصر على رد الأفكار إلى عناصرها البسيطة ، إن الإيديولوجيا لا تدرس غير الاحساسات والذكريات والعلاقات والرغبات والحركات ، بردها إلى أسبابها الفزيائية . إنها تفحص العلاقات المتبادلة بين الجسم والروح عند الطفل ، وعند الأشخاص المصابين بأمراض عقلية ، وعند الهمجى وعند الحيوان . وبهذا يأمل كوندريك أن يشتق للعرفة المنظمة والوضعية للانسان وللكون من القواعد العملية الخاصة بسلوك الفرد والمجموع . ولا حاجة بنا إلى أن نبين أن المبادئ الأساسية للإيديولوجيا التى أشرنا إليها تحتوى جرثومة حل نواحى الوضعية التجريبية .

وسان سيمون (١٧٦٠ - ١٨٢٥) قد اختط ، إلى حد كبير ، الطريق إلى الوضعية التجريبية ، وفى نقط جوهرية نجده السلف المباشر لأوجيست كونت . إنه أول من استخدم اللفظ *Positif* (وضعى) بمعنى المذهب الوضعى *positivisme* : فقد استبدل بالمبدأ الأخلاقى السلبي الخالص الذى تقول به المسيحية ، وهو : « لا تعامل الناس بما تحب ألا يعاملوك به » بمبدأ إيجابياً وضعياً فعالاً هو : « كل إنسان يجب أن يعمل » . وكذلك نراه يفهم من اللفظ *positif* أيضاً معنى مقابلاً للمدنية السلبية فى القرن الثامن عشر والثورة الفلسفية . إنه يتنبأ بقرب مقدم عصر الأفكار الوضعية التى ينبغى أن تحل محل الأفكار الحارقة للطبيعة . وي طرح كل تفكير نظرى ميتافيزيقى . ويتحدث عن إمكانات وضرورة دراسة المجتمع دراسة « علمية » خالصة ، ويود أن يستبدل بالنزعة التأليهية نزعة طبيعية ، أى نوعاً من دين العلم . وسان سيمون يطالب بسياسة فزيائية ، وعلم اجتماع ، أى بفسولوجيا للمجتمع

موضوعها دراسة الناس المجتمعين في جماعة ، وذلك بمنهج وضعي ، أى بالملاحظة التاريخية . لكن سان سيمون يطرح تصور « العلم للعلم » . وعمله العلمى ذو طابع نفعى واضح . فما يدفعه ويوجهه هو خير المجتمع أو الإنسانية . وقد لقب نفسه بأنه « البابا العلمى للإنسانية » ، و « نائب الله على الأرض » .

أوجيست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧)

أوجيست كونت هو المنشئ الحقيقى للمذهب الوضعى . فعنده نجد ليس فقط كل الأفكار التى أشرنا إليها ، ولكنه بمثابة ينبوع العميق لألوان هذا التيار الكبير أو مظاهره الأكثر تميزاً ، منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى أيامنا هذه . ولما كان غرضنا أن نفهم خصوصاً الحركة الفلسفية فى العصر الحاضر ، فليس فى وسعنا أن تقدم عرضاً كاملاً لمذهب كونت ، بل علينا أن نقصر على الأهم ، وكل ذلك ابتغاء التحكين من فهم التفرعات الرئيسية لهذا التيار .

وفى الوقت الذى يعتقد فيه أوجيست كونت أنه يطلق كلمة « الوضعية » على تصور وتنظيم للحياة أصليين تماماً ، فإنه يذكر من بين أسلافه الحقيقين : « أميرالمفكرين الخالد أرسطو المنقطع النظر » ، فيما يتصل بالعصر القديم ، ويكون وديكارت وليبنيتس من العصر الحديث ، وأخيراً هيوم وكنت وكوندورسيه ، يكلمهم دى ميستر de Maistre ويشا Bichat وجال Gall ، أسلافه الستة المباشرين^(١) . ويفغل تماماً اسم سان سيمون ، ومع ذلك فقد كان يعرفه معرفة شخصية ، لأنه كان كاتباً عنده . وعلى كل حال فإن نبي « المسيحية الجديدة » قد أثر تأثيراً حاسماً فى تطور فكر كونت . وقد اقتدى بسان سيمون حينما عد نفسه مؤسساً لدين . وعمله أيضاً انبثق من حاجة عميقة إلى إرشاد الناس إلى الطريق المؤدى إلى نظام اجتماعى جديد ومن هنا قوله بأن الوضعية هى علم اجتماع . وكل ما يقوله يجب أن يفهم من ناحية المجتمع . واللفظ « وضعى » عند كونت كما عند سان سيمون أصله سياسى واجتماعى : إنه يريد بالفلسفة الوضعية أن يتجاوز الفلسفة السلبية للثورة الفرنسية^(٢) فإذا كان

(١) « العقيدة الوضعية » ، طبعة سنة ١٨٩١ ص ٥

Catéchisme Positiviste

(٢) راجع كتابه « مذهب فى السياسة الوضعية » ، باريس سنة ١٨٥٤

ج ١ ، القسم الثانى ، ص ٥٩-١٢٨ ، وقارن « العقيدة الوضعية » ، المقدمة .

اللفظ « ثوري » مرادفاً لـ « سلمي » ، فإن « وضعي » معناه تقريباً مضاد للثورة . وكذلك نرى كونت يفهم « الوضعي » على أنه مقابل لـ « الميتافيزيقي » والمطلق والعالى transcendant . إن « وضعي » مرادف لما هو واقعي ، نافع ، نسبي ، معطى مباشر من التجربة .

ويكون وهيوم هما وسان سيمون الأسلاف المباشر من هذه الناحية . لكن كونت يتابع خصوصاً سان سيمون ، حيناً ينبذ فكرة العلم للعلم ، أو — وهو ما يؤدي إلى نفس الأمر — حيناً يعطى لـ « الاجتماع » أساساً علمياً .

والآن ما هو الموقف الوضعي العلمي عند كونت ؟ رغم ما يبدو في ذلك من مفارقة ، فإنه موقف رد فعل ونضال في جوهره . إن كونت يريد أن يرد فعل التصورات الروحية والسياسية والدينية التي قال بها العصر السابق . صحيح أن من عدم الإنصاف أن نجعل من كونت رسولاً يبشر بالتجريدية المطلقة وبالمادية ، فإن كونت يقول عن الماديين إنهم عقول لا علمية لانهم يتصورون المادة حاملاً للظواهر غير محدد . كذلك يأخذ عليهم أنهم يعملون إلى تفسير الأعلى برده إلى الأدنى . وكلما اقترب ، في الدور الثاني من أدوار تطوره ، من العالم الحى وخصوصاً من العالم الاجتماعي ، فإنه كان يتبعد عن تصور العام على أنه خليط من الوقائع المتفاوتة في التعقيد ، وينتهي إلى تصور للوحدة والانسجام . وبينما يؤكد في المجلد الأول من دروسه في الفلسفة الوضعية أن الكائنات الحية ليست إلا تنويعات لظواهر لا عضوية نراه فيما بعد ينكر ذلك فيما يتصل بالحياة النباتية والحياة الحيوانية . وفي كتابه : « السياسة الوضعية » (١٨٥١ — ١٨٥٤) يفصل فصلاً تاماً بين الظواهر الحيوية وبين الظواهر الفزيائية الكيميائية . وكذلك يصرح بأن التجريدية المطلقة عقيم بل ومستحيلة .

ويدو أنه يتبعد عن يكون حين يؤكد أنه لا توجد ملاحظة علمية من غير فرض يسبقها ، وأتبا في حاجة إلى فكرة موجهة لإرشادنا في خليط الوقائع اللانهائي . يقول كونت : « إن الروح الوضعية ، دون أن تسمى فهم سيادة الواقع المشاهد مباشرة ، تريخ إلى توسيع نطاق ما هو عقلي على حساب ما هو تجريبي ، بأن تستبدل التنبؤ بالظواهر بتفسيرها المباشر » . وأميل بوترو Boutroux يرى عند

— ١١ —

كُوت نفسه نوعاً من « الميتافيزيقا المستترة ».^(١) والواقع أننا لو شئنا إلا نُسند
إلى ملاحظة الوقائع الموضوعية وإلى التاريخ ، كما يطالب كُوت بذلك ، فن
للمستحيل أن نفسر بهذه المصادر للمعرفة وحدها النتائج الرئيسية التي ينتهي إليها ،
بالبقيين والقطع اللذين يعزوهما إليها ، مثل : عقيدة ثبات قوانين الطبيعة ، قانون
الأنوار الثلاثة ، الامتداد الكلي لفكرة الوضعية ، سمو وإمكان التنظيم الكامل
لأحوالنا العقلية ، سيادة الإيثار على الأنثرة كشكل سوى للنشاط الإنساني ،
الإنسانية — بوصفها الكائن الأكبر — أكثر واقعية وأكبر قيمة من الأفراد .
وما يخول لنا أن نتحدث عن ميتافيزيقا مستترة عند كُوت ، هو كما يقول بوترو
فكرة الارتباط الضروري ، والمذهب ، والنظام ، والأنسجام ، والتركيب الفلسفي
وبالجملة فكرة العقل المجرد ، على الأقل في عناصرها الشكلية ، بوصفه يسهم مع
فكرة الواقع في تسكين مبدأ الوضعية ، وهو الفكرة الكلاسيكية ائقائلة بطبيعة
للأشياء ظاهرة وباطنة ، ثابتة الأساس ، تتطور حسب قوانين معينة ، حتى إن الحال
الراهنة هي دائماً نتيجة ضرورية لمجموع التطور السابق ، وتفوق التفسير التركيبي
الفلسفي الذي يعضى من الكل بوصفه غاية إلى الأجزاء بوصفها وسائل ، على التفسير
العلمي التحليلي الذي يعضى من الأجزاء بوصفها عناصر إلى الكل بوصفه مركباً ،
وتبعية النظرية للعمل ، والعقل للمعاطفة ، والفردى والزمانى لما هو كلى وخالد^(٢) .
وبوترو في هذا ليس على خطأ تماماً ، خصوصاً وأن كُوت في مؤلفاته الأخيرة
يشغل بالميتافيزيقا رغم أنه ، ويمكن أن نذهب إلى أبعد من هذا ونقول مع ليفي
بريا ، إن كُوت لا يطرح كل ميتافيزيقا ، وإنما يطرح فقط ذلك التفكير الذي يسبر
على منهج مجرد دياكتيكي ، ويظن أنه يصل إلى الواقع عن طريق تحليلات للتصورات
ومع ذلك فإن ما يميز عمل كُوت ، وما يؤمن له مكانة خاصة في تطور الفكر
الإنساني : هو أن الميل الجوهرى لعقله وضعى ، لاميتافيزيقي ، تجريبي . إن كُوت
ينظر إلى الميتافيزيقا على أنها أثر من بقايا الماضى ، وأنها شئ ينبغى أن تغلب

(١) راجع « كُوت وما بعد الطبيعة » ، مناقشة فى الجمعية الفرنسية للفلسفة ،
جلسة ٢٧ نوفمبر سنة ١٩٠٢ (مضبطة الجمعية الفرنسية للفلسفة ، السنة
الثالثة ، سنة ١٩٠٣) .

(١) الكتاب نفسه صفحة ١ وما يليها .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤

عليه بأن نستبدل به البحث عن القوانين ، أعنى العلاقات الثابتة بين الظواهر ، وذلك ابتغاء العثور على أساس علمي لنظام اجتماعي جديد . وطابع الدقة والوضعية الذي أراد أن يعطيه لـ علم الاجتماع إنما يبحث عنه في الرياضيات وفي العلوم التي تستخدمها . إنه يحرم على العالم أن يتجاوز الوقائع التجريبية ، وأن يعمل بفروض . وهو يحسب أنه ينبغي التخلي عن معرفة طبيعة الأشياء وعن العلل الغائية . « ولكن كل العقول الجيدة تفر اليوم أن دراساتها الواقعة مقصورة على تحليل الظواهر لاكتشاف قوانينها العقلية ، أعنى علاقاتها الثابتة في التوالى أو التشابه ، ولا يمكن حقا أن تتعلق بطبيعتها الباطنة ولا بعلتها الأولى أو الغائية ، ولا النحو الجوهرى الذى عليه تحدث (١) . » والظواهر ينبغي أن تفسر بظواهر أخرى ، دون اللجوء إلى المطلق . « ليس ثم غير مبدأ واحد مطلق ، هو أنه ليس ثم أى مطلق » . إننا لا نستطيع أن نعرف العلل ، بل الوقائع ذات الارتباط بوقائع أخرى ، « أى روابط غير حوامل » . لكن نظراً إلى أنه لا توجد حقيقة أخرى بخلاف الوقائع ، أعنى الظواهر المحسوسة ، فإن الفلسفة لا علة لوجودها بوصفها علماً قائماً برأسه بل ينبغي عليها أن تقتصر على رد نتائج العلم إلى أعلى درجات التعميم ، وأن ترتفع من قانون إلى قانون ، ومن تعميم إلى تعميم ، وأن تصل بذلك إلى تصور منظم عملي للعالم ، ليس قطعاً تفسيرا للوقائع ، لكنه يسمح بالتنبؤ وتبعاً لذلك يسمح بالعمل (٢) .

تلك هى القسمات الجوهرية للطور الوضعى الذى يعززه كون تمييزا واضحا من الطور اللاهوتى والطور الليتافيزيقي ، وهى الأطوار التى مرت بها الإنسانية حتى الآن . وقانون الأطوار الثلاثة هذا يخضع له — فى نظر كونت — ليس فقط تطور الإنسانية ، بل وأيضاً تطور الفرد ، والجماعات ، وكل العلوم . وفى كل هذه الأحوال والأنواع محل دراسة النسبى محل دراسة المطلق ، ومعرفة القوانين محل البحث عن العلل . فلكونت إذن الحق فى أن يعد نفسه خصوصاً متابعاً للنزعة النسبية عند هينوم . إنه لا يقول بأى فارق فى الطبيعة بين الفلسفة وبين العلوم . والعلوم تختلف فيما بينها من حيث الموضوع أولى من أن تختلف من حيث المنهج .

(١) « دروس فى الفلسفة الوضعية » ، الدرس رقم ٢٨ ، نشرة لتريه

(سنة ١٨٦٤) ج ٢ ص ٢٩٩

(٢) الكتاب السالف ، الدرس الثانى ، نشرة لتريه ، ج ١ ص ٥١ : « العلم ،

وبه التنبؤ ؛ التنبؤ وبه العمل » .

ودراسة كل مقولة علمية تفترض معرفة المقولات السابقة ، وهى بدورها شرط لمعرفة المقولات التالية . ذلك هو مبدأ تدرج العلوم ، وهو من العلامات المميزة جداً لوضعية كونت . فالرياضيات عنده هى ينبوع كل وضعية ، لأن روابط التحديد التى تضعها أكثر دقة من روابط سائر العلوم . وهى تقدم إلى سائر العلوم النموذج الكامل للمنهج الذى ينبغى عليها أن تتبعه . ويتلو الرياضيات ، فى ترتيب تنازلى للتعميم تصاعدى للتركيب : الفلك ، فالفيزياء ، فالكيمياء ، فالفسولوجيا أو البيولوجيا ، وأخيراً الفيزياء الاجتماعية التى اخترع لها كونت لفظ علم الاجتماع Sociologie ويشمل قسمين : الاستاتيكا الاجتماعية أو نظرية النظام الاجتماعى ، والديناميكا الاجتماعية أو نظرية التقدم الاجتماعى . وفى كل العلوم يقصد الوصول إلى قوانين ثابتة . والمبدأ الأساسى فى كل فلسفة سليمة هو إخضاع كل الظواهر العضوية واللاعضوية على السواء ، الفيزيائية والمعنوية معا ، الفردية والاجتماعية — إخضاعها لقوانين لا تتغير ^(١) . ونظرية «الوسط» عند كونت ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمبدأ عدم تغير قوانين الطبيعة . وكلمة « وسط » milieu قد ابتدعها كونت للدلالة ، فى مسائل البيولوجيا ، على الظروف الخارجية العديدة الأنواع التى تحدد وجود كل كائن عضوى ^(٢) ، بحيث تنبثق كل الظواهر الحيوية من تضافر الكائن العضوى والوسط . وكونت يعتقد أنه بذلك يعدل مذهب العلل الغائية . فبينما هذا المذهب يريد أن « يفسر » ، فإن مبدأ الظروف المحيطة يقتصر على ربط قوانين التوالى بقوانين الاقتران فى الوجود . لكن لامبدأ الوسط ولا مبدء القوانين — قبل *a priori* . فكلامها أساسه « استقراء هائل » . والمنهج التاريخى المقارن ، الذى يعزو إليه كونت أهمية بالغة فى دراسة فلسفة العلوم ، ليس فى الواقع غير توسيع للاستقراء .

كذلك يمكن من الناحية المنهجية أن نعد كونت رائد علم النفس الفسيولوجى ، أو بالأحرى علم النفس المجرد عن الروح . إنه يرفض علم النفس بالمعنى الدقيق ، لأنه يرى فيه أثراً من بقايا اللاهوت . ذلك أن علم النفس الوهمى يعتقد أنه قادر على الوصول إلى القوانين الأساسية للعقل الإنسانى ، بأن ينظر فيه فى ذاته ، أى بغض النظر تماماً

(١) « دروس فى الفلسفة الوضعية » رقم ٣ ، ص ٦٥٥ ، باريس سنة ١٨٩٤ ، ط ٥

(٢) « دروس فى الفلسفة الوضعية » رقم ٣ ، ص ٢٦٥ ، ملاحظة ٢

عن التسلسل بين العلة والمعلول . وكونت ينقد أيضاً الاختلاف الدقيق الذى يضعه علماء ما بعد الطبيعة بين الملاحظة الخارجية والملاحظة الداخلية . ويسعى ليبرهن على أن الملاحظة الداخلية المباشرة هى وهم محض^(١) ، وتبعاً لذلك ينبغى ملاحظة الوقائع النفسية من الخارج .

ويرى كونت أيضاً أن الملاحظة والتجربة ينبغى أن يؤلفا أيضاً أساس الأخلاق . والأخلاق التنظيمية التى يقترحها ليست إلا استمراراً للاخلاق التلقائية كما عرّفها من ملاحظة الوقائع الأخلاقية . والواقع أن الأخلاق فى نظر كونت ، نسبية ، أى تتوقف على ظروفنا (الوسط) وعلى تركيبنا العضوى ، حتى إنه لو تغيرت كل ظروف حياتنا فإن الأخلاق هى الأخرى تختلف . والأخلاق ، شأنها شأن تطور المعرفة ، تمر هى الأخرى بأطوار متوالية . و « الحيرات » ، مثل « الحقائق » ، موقوتة . والأخلاق ليست إلا فزياء اجتماعية أو بالأحرى تكنيكا اجتماعياً .

وعلى كل حال فإن كونت يرى أن الإيمان بضرورة قيام فلسفة علمية أساساً لحكم اجتماعى أو « للدين الكلى » للإنسانية هو إيمان أساسى . وبهذا المعنى لن يكون من الخطأ أن نتحدث عنده عن تقدم أو تقهقر للطور الوضعى إلى الطور الميتافيزيقى والدينى . أفلم يعترف بأنه بفضل معبودته العزيزة كلوتيلد دى فو قد اراد أن يجعل مسلك القديس بولس مثل مسلك أرسطو طاليس؟^(٢) إن كونت ، فى المرحلة الثانية من تطوره ، يطالب باخضاع العقل المذكور إلى الشعور المؤنث إخضاعاً لائقاً ، ابتغاء أن يستخدم القلب كل قوى العقل للتعليم الأصعب والأهم ، وهو عبادة الكائن الأسمى ، وهو الإنسانية . وفى أخريات عمره كان يمجّد السلوان الجميل فى قراءة كتاب « الاقتداء بالمسيح » ، ومؤلفه « وهو أنبل الصوفية » كان له الفضل فى التمهيد — على طريقته — للقاعدة الأخلاقية فى المذهب الوضعى التى تقول : « عش لفيك »^(٣) . وقد ألف كونت ونشر « عقيدة وضعية » فيها قرر عبادة : مركزها عبادة ممثلى النوع الإنسانى العظيم بوصفهم « قديسين » . والجملة التى وضعها

(١) « دروس فى الفلسفة الوضعية » ، الدرس الأول .

(٢) « العقيدة الوضعية » ، طبعة سنة ١٨٩١ ، ص ١٥

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٠

على رأس « الفلسفة الوضعية » هي في نفس الوقت العقيدة الأساسية للمديانة الوضعية وهي : « الحب هو المبدأ ، والنظام هو الأساس ، والتقدم هو الغاية » .

تلك هي الملامح البارزة في وضعية أوجيست كونت التي أثرت وحددت — إلى مدى كبير — سير الفلسفة وتطورها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في فرنسا وربما أيضاً في كل أوروبا . وليس من شك في أنه لايجوز التحدث عن سيادة الوضعية سيادة مطلقة . لأنه قبلها وفي عصرها انبثقت تيارات أخرى وبفس القوة ، لكن من الصحيح أن فكر كونت يمثل ينبوعاً عميقاً لبعض الاتجاهات المميزة في كل ميادين الحياة (الفلسفة ، العلوم ، الفن ، الأدب ، الدين ، السياسة ، التربية ، الخ) . ولا يمكننا أن ندرس بالتفصيل من تابعوا كونت ، بل سنقتصر على الأنصار الرئيسيين ، ابتغاء تحديد جماع هذا التيار على أدق نحو ممكن .

ولنذكر في المقام الأول من بين أتباعه المباشرين الذين ظلوا له مخلصين في المراحل الأخيرة من مراحل تطوره ، خصوصاً فيما يتصل بدين الإنسانية — لنذكر سير لافيت Laffite (١٨٢٣ — ١٩٠٣) . فبعد وفاة كونت مباشرة كرس لافيت نفسه بحماسة لنشر مذهب أستاذه . وتأثير كونت يظهر ليس فقط في كتابه « الأنماط الكبرى للإنسانية » (في مجلدين ، باريس ١٨٢٥ — ١٨٢٦) بل وأيضاً في كتابه « دروس في الأخلاق الوضعية » (باريس سنة ١٨٨١) ، وكتاب « دروس في الفلسفة الأولى » (باريس ١٨٨٩ — ١٨٩٠) وفي سنة ١٨٢٨ أنشأ « المجلة الغربية » Revue occidentale لسان حال الوضعية في فرنسا وفي الغرب . وفي سنة ١٨٩٢ أنشأ ليون يورجوا من أجله كرسيّاً للتاريخ العام للعلوم في السكوليج دي فرانس شغله حتى وفاته .

إميل لثريه (١٨٠١ — ١٨٨١)

إميل لثريه ، المؤلف الشهير لـ « معجم اللغة الفرنسية » (أربع مجلدات ، باريس ١٨٦٣ — ١٨٦٩) وله « معجم الطب » — قد عرف هو الآخر أوجيست كونت شخصياً . وهو يعترف بأن كتاب كونت : « مذهب الفلسفة الوضعية » ، الذي قرأه لثريه سنة ١٨٤٠ قد أثر في فكره تأثيراً بالغاً ، فكتب يقول في سنة ١٨٦٤ :

«مضى اليوم أكثر من عشرين سنة منذ أن أصبحت من شيعة هذه ^(١) الفلسفة» لكنه بخلاف لافيت اضطر إلى نقد السياسة الوضعية التي أراد كونت استنباطها من فلسفته الوضعية ورفضها ، وأعني بذلك البناء الدينى فيها . إنه لا يقبل إلا الوضعية بالمعنى الدقيق . وهو يعتقد أنه بهذا ظل مخلصاً للشطر الأكثر تمييزاً لما عمله الأستاذ . إن كونت باعترافه قد استبدل المنهج الذاتى بالمنهج الموضوعى ، لكن — حسب رأى لثريه — ليس ثم مجال فى الفلسفة التى أنشأها كونت للمنهج الذاتى ^(٢) . ومن ناحية أخرى يلاحظ لثريه أن فى الفلسفة الوضعية ثلاثة مناهض : فتنظرية الأخلاق وتنظرية علم الجمال ، وتنظرية علم النفس كلها تنقصها ^(٣) . فضل كونت الدائم هو فى نظر لثريه أنه أثبت أن طرفى أى شىء لا نستطيع إدراكهما ، وأن الوسط وحده هو الذى فى متناول إدراكنا والوسط هو ما يسمى اصطلاحاً باسم « النسبى » . ولهذا ينبغى أن نتخلى عن محاولة إدراك أى علو . وينبغى أن ننظر إلى العالم على أنه مجموع توجد فيه علله ، وهذه العلل نسميها القوانين . والنزاع الطويل بين المحايثة والعلو يقترب من نهايته : فالعلو هو اللاهوت أو الميتافيزيقا وما يفسران الكون بعلل خارجه ، والمحايثة هى العلم وهو يفسر الكون بعلل فى داخله ^(٤) . ومنذ أن احتلت فكرة القوانين المحايثة مكان الحوارق فى إدراك العالم وتصوره ، واحتلت فكرة التطور القابل للتكيف عن طريق المعرفة الإنسانية محل التجريبية فى تصور التاريخ ، فانه يجب أن يتكيف كل شىء وفقاً لهذا النموذج الجديد خصوصاً وأن مصير الأقدار الاجتماعيه ومصير العلم يرتبطان ارتباطاً لا انفصام له ، وهذا الارتباط هو فى الواقع الفلسفة الكلية ، حتى إنه لم يعد فى الوسع إعطاء تعريف مرض لنظام الجماعات دون أن ندخل فيه العلم ، ولا أن نكون فكرة صائبة عن العلم دون أن نعرف ما هو نظام الجماعات وتطورها ^(٥) . واقتداء بكونت لا يريد لثريه أن يقول إن الوضعية هى المادية ولا أنها هى الالحاد

(١) « أوجيست كونت والفلسفة الوضعية » ط ٣ ، باريس سنة ١٨٧٧ ، المقدمة ص ١ وما يليها ، « كلمات فى الفلسفة الوضعية » ط ٢ سنة ١٨٦٣ ص ٩٢

(٢) « أوجيست كونت والفلسفة الوضعية » ، ص ج

(٣) الكتاب المذكور ، ص ٦٦٣

(٤) « أقوال فى الفلسفة الوضعية » ص ٥٣ وما يليها ،

(٥) الكتاب السالف ، ص ٦٩

وهو أيضاً يطرح كل الفروض غير القابلة للتحقيق ، سواء كانت مادية أم روحية .^(١) وعمل كونت ، واكتشافه الرئيسى ، الذى تولد عنه سائر اكتشافاته ، هو أنه أدرك كيف أن الفلسفة يمكن أن تخضع للمنهج الذى تتبعه العلوم الوضعية .^(٢) وفيما يتصل بقانون الأطوار الثلاثة يعتقد لثريه أنه يستطيع أن يستبدل به قانوناً عقلياً يمكن أن يذهب إلى أبعد من ذلك ، دون أن يمس حقيقة قانون كونت التجريبي ، وأن يفسره ويصنع منه حالة جزئية .^(٣) : واخيراً فإن لثريه يعزى قيمة عملية واخلاقية كبيرة للفلسفة الوضعية فيقول إنها « توجهننا إلى العمل ، وإلى العدالة الاجتماعية ، وإلى السلام الدولى عن طريق الصناعة ، وانتشار العلوم والتنوير ، والاهتمام بالفنون الجميلة ، وإصلاح الأخلاق بالتدريج »^(٤) .

ومن بين اعمال لثريه الأخرى المميزة لوضعيته ، لنكتف بذكر مايلي : « المحافظة والثورة ، والوضعية » « باريس لادرائج ، سنة ١٨٥٢ » ، « جذرات فى الفلسفة الوضعية وعلم الاجتماع المعاصر » (سنة ١٨٧٦) ، « العلم من وجهة نظر الفلسفة » (سنة ١٨٧٣) وفيه سعى لعرض تصوره للوضعية ومواصلة عمل كونت . وفى سنة ١٨٦٧ انشأ لثريه « مجلة الفلسفة الوضعية التى استمرت حتى سنة ١٨٨٣ » .

(١) مقدمة لكتاب « دروس فى الفلسفة الوضعية » لكونت ، عنوانها :

« مقدمة تلميذ » (سنة ١٨٦٤) . و اشاراتنا الى طبعة سنة ١٨٧٧ (الطبعة

الثالثة) ص XXVII

(٢) الكتاب السالف ، ص XL

(٣) « أقوال فى الفلسفة الوضعية » ص ٧٣

(٤) مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب فريدرش اشتراوس : « الايمان القديم والجديد » الذى ترجمه ارنست لوزيك Lesique سنة ١٨٧٥ ، ص ٣٠ وما يليها . وقد ترجم « حياة المسيح » لاشتراوس ، باريس سنة ١٨٣٩ - سنة ١٨٤٠ ، و « متن الفسيولوجيا » تأليف مولر .
سنة ١٨٤٦

هبوليت تين (سنة ١٨٢٨ - سنة ١٨٩٣)

وثمة مفكران هاتين ورينان ، إن لم يكونا وضعيين بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ فان لدهما بعض الميول المميزة لهذه الحركة .

أما فيما يتصل بتين فان عمله مهم لنا خصوصاً لأنه استمرار جوهرى للوضعية المتأثرة بكوندياك وكونت والمتجهة في اتجاه اسبنسر وجون استيورت مل ، ثم إنه يمثل تلك النزعة العقلية التي يكون تنفيذها مظهرأ من المظاهر المميزة لفلسفة برجسون . فاذا حسبنا أن مذهب مين دى يران نشأ عن سخط شديد على مذهب كوندياك ، ففي وسعنا أن نقول : إن موقف برجسون بالنسبة إلى تين شبيه بموقف مين دى يران بالنسبة إلى كوندياك . وهذه العبارة إلى حد ما هي أوجز تعبير عن مراحل تطور الفلسفة الفرنسية منذ قرن . وعمل تين ذو طابع سلبي في جوهره . إنه رد فعل ضد النظريات التلقيفية والروحية التي يرجع منشؤها إلى فكتور دى كوزان ومين دى يران . لقد رأى تين أنه مضطر إلى إبراز الجوانب الغير علمية والعقيمة في المبادئ التي قال بهارجال مثل رواييه كولار ، وكوزان ، وجوفروا ، ودامبيرون ومن ساروا في إثرهم وزعموا أنها أعلى من الظواهر الحسية .

وليس من شك في أن تين تطور كثيراً ^(١) . لقد خضع لتأثير الفكر الفرنسى والفكر الانجليزى والفكر الألماني . وأشاد بمفكرين مثل : اسبينوزا ، وفيكو ، وهيغل وهردر وجيته . وهو يتحدث عن هيغل بعبارات ملؤها الإطراء والثناء وإتسا لنجد في مؤلفاته ، خصوصاً في الشطر الاخير من حياته ، آثاراً لتأثيرهم ، بل ونوازع مثالية . ففي كتابه « فلسفة الفن » مثلاً يقرر أنه من المستحيل في الفن أن تنقل المعطيات كما هي ، وأن على الفنان أن يختار وأن يغير بالتالى في الحقيقة الواقعية . ويقر بضرورة التحليل أو بالأحرى التحليل الميتافيزيقي ، وإن كان يحده آفاقه بالإنسان ، بحيث تكون مهمة ما بعد الطبيعة لإرجاع القوانين والأنماط التي

(١) يمكن أن نذهب الى أبعد من ذلك وننتحدث عن « تلفيق مبالغ فيه » عند تين ، راجع ما يقوله ليون برنشفج في كتابه : « تقدم الوعي في الفلسفة الغربية » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٧ ص ٤٦٤

صاغها العلم إلى صورة كلية . ومن المحتمل جداً أن تين قد وقع تحت تأثير هيجل حينما نبذ التجريبية الجذرية التي قال بها جون استيورت مل ، بالقول إن ما هو واقعي وما هو عقلي شيء واحد .

لكن بالرغم من هذه التقييدات ، فالتنا نعتقد أنه ينبغي أن ننظر إلى تين على أنه يمثل للوضعية التجريبية ، خصوصاً من حيث أنه يسعى ، في مؤلفاته الأساسية ، أن يسحب منهج علوم الطبيعة إلى علوم الروح ، وأن يجد ويطبق دائماً مبدأ ضرورة القوانين .

وجل مؤلفات تين في شبابه تستلهم الوضعية . فزاه في مقدمة الطبعة النهائية لرسالته التي نال بها الدكتوراه (وهذه الطبعة تاريخها سنة ١٨٦١ ، أما الطبعة الأولى فتاريخها سنة ١٨٥٣) يحدد موضوع رسالته : « بحث في خرافات لافونتين » على النحو التالي : « يمكن أن ننظر إلى الإنسان على أنه حيوان من نوع أعلى ينشئ فلسفات وقصائد على نحو شبيه بدود القز حينما تصنع الشرائق ، والنحل حينما يصنع الخلايا . وتين يربط بين لافونتين وإقليمه والجنس الذي ينتسب إليه . وفي « الرحلة إلى جبال البرانس » (سنة ١٨٥٨) يتعرف في سكان البرانس ، من انسان وحيوان ، طابع الارض والجو وظروف الحياة . وفي « بحث عن تيت ليفيوس » (سنة ١٨٥٦) يدافع تين عن الآلية النفسية وعن الجبرية التي تقول إن فينا ملكة رئيسية فعلها للطرد ينتقل على نحو مختلف إلى أجهزة تبا المختلفة ويوحى إلى آلتنا بنظام ضروري من الحركات للقدرة . وكتابه « الفلاسفة الفرنسيون في القرن التاسع عشر » (سنة ١٨٥١)^(١) يتوجه خصوصاً ضد للمذهب الروحي في مختلف مظاهره . وفيه لا يرحم أحداً حتى مين دي يران ، ويقول عنه إنه مقطر للجواهر ، ويسخر من نظريته في الأنا . ولكنه يدافع بحماسة عن كوندياك ولاروجيبر ، ويصرح بأن الايديولوجيا هي المنهج اللائم للروح الفرنسية . ويرى في التحليل الطريقة الوحيدة للسير من أجل معرفة الأشياء بوجه عام ، وعقلنا بوجه خاص . وفي اتجاه وضعية هيوم وكونت يقرر أن ما هو واقعي حقاً هو الوقائع التي تتبدى لحواسنا . وتقدم العلم يتم بتفسير مجموع من الوقائع لا عن طريق علة مزعومة خارجة عن كل تجربة ، بل عن طريق واقعة عالية تولدها . وكتاب تين الكبير : « تاريخ الأدب الانجليزي » (في ثلاثة مجلدات ، باريس سنة ١٨٦٣) كتب بروح

(١) الطبعة الثالثة من هذا الكتاب عنوانها : « الفلاسفة الكلاسيك في

القرن التاسع عشر في فرنسا » باريس سنة ١٨٦٨

وضعية واضحة بل وبروح تنزع نزعة طبيعية . وفي مقدمته يناضل تين في سبيل جبرية لا محدودة يخضع لها الخلق الأدبي ، وتبعاً لها كل أفراد الأمة : يسودهم وينشئهم قوى أساسية تفرض عليهم طرقاً عامة للفكر والشعور .

ولاشك أنه تحت تأثير نظرية « الوسط » التي قال بها كونت سمي تين هذه القوى : الجنس ، الوسط ، اللحظة . ونحن نعلم ان فقرة في هذه المقدمة قد أصبحت كلاسيكية وهي : « إن الرذيلة والفضيلة يصنعان مثل الفريول والسكر ، وكل معطى معقد يتولد من التقاء معطيات أخرى أبسط يتوقف عليها . »^(١) وكذلك نجد أن آراء تين في الفن تشهد إلى أقصى درجة على النشوة العلمية التي انتابت القرن التاسع عشر . وفي كتابه « فلسفة الفن » (سنة ١٨٦٥) ، « وفلسفة الفن في إيطاليا » (سنة ١٨٦٦) الخ يسعى لدراسة كل شيء دراسة عالم النبات بطريقة منهجية بواسطة التحليل ، ويحاول الوصول لا إلى نشيد ، بل إلى قانون ، وينشد إخضاع علم الجمال للمنهج التاريخي والتجريبي وأن يضفي عليه طابعاً علمياً^(٢) . إن إبداع العمل الفني يتوقف في نظرتين على قوانين لها نفس الدرجة من الدقة والضرورة التي لجامع قوانين الطبيعة . « إن العمل الفني يتوقف على مجموع هو الحالة العامة للعقل وللاداب المحيطة »^(٣) . وللهذه على هذه القاعدة يقارن تين بين إنتاج العمل الفني وآلية تطور ونمو شجرة برتقال « لما كان الفنان رأساً في القطيع ، فانه يخضع لما يصيب القطيع »^(٤) . فاذا كنا ، لتفسير الأعمال الفنية في قرن ما ، نحسب حساب الجنس والوسط واللحظة الخاصة للفن ، والمشاعر الخاصة بكل فنان ، فن للممكن أن نشق من القانون ليس فقط الثورات الكبرى والصور العامة للخيال الإنساني ، بل وأيضاً اختلافات المدارس القومية ، والاختلافات المتوالية لمتنوع الأساليب والطرز ، وحتى الخصائص الأصيلة لعمل كل رجل عظيم^(٥) . وقد اندفع تين بروح للمذهب

(١) « تاريخ الأدب الانجليزي » سنة ١٨٦٤ ، المقدمة .

(٢) « فلسفة الفن » ج ٢ ص ٢٥٧ وما يتلوها .

(٣) الكتاب السالف ، ج ١ ص ٤٩ .

(٤) الكتاب السالف ، ج ١ ص ٥٨ .

(٥) المرجع نفسه ج ١ ص ١٠٤ .

خـ ٢٢

بغيداً في هذا الاتجاه حتى إن رجلاً مثل زولا لم يتألم من أن ينجح ضد نزعة الرياضية . قال : « إنني لا أثق بالسيد تين ، وكأنه رجل خفيف الأصابع ينجح كل ما يضايقه ولا يكشف إلا العناصر التي تخدمه ، وأقول لنفسى لعله على صواب ، لكنه يريد أن يكون على صواب مفرط »^(١) . ويقول بعد ذلك : « إن في عيوني دموعاً ، وتين يؤكد أنني لا أستطيع البكاء لأن عصري يضحك ملء شديقه . أما أنا فلي رأى آخر وأقول إنني سأبكي ما وسعني البكاء إذا احتجت إلى البكاء . ولدى اعتقاد جازم بأن العبقرى يستطيع أن يفرغ قلبه حتى لو كان الجمهور هناك لمنعه من ذلك »^(٢) . كذلك نجد تين في كتابه الكبير في التاريخ : « أصول فرنسا المعاصرة » (سنة ١٨٧٦ - ١٨٩١) يطبق منهجه الشبيه بمنهج عالم النبات بأن يجمع الوقائع الدقيقة المميزة وأن يفسرها ويصنفها بمساعدة مبادئه الثلاثة : الجنس والوسط واللحظة .

وأهم كتاب يبر كُتب تين الفلسفية هو « في العقل »^(٣) ، لأنه ليس فقط يشهد بتأثير الوضعية الإنجليزية الكبير فيه ، كما يمثلها جون استيورت مل وبين واسبنسر ، بل هو أيضاً على نحو ما نقطة ابتداء علم النفس التجريبي والبايولوجي في فرنسا ، وتين عرف أعمال شاركو وتلاميذه . كذلك نستطيع أن نقول إن الأفكار للنضمنة في هذا الكتاب أثار ، إلى حد ما ، كفاح برجسون ضد علم النفس السائد ، حتى لم يكن أن يقال إن كتاب « المادة والذاكرة » لبرجسون هو من بعض النواحي معارضة لكتاب « في العقل » لتين .

ويرى تين أن علم النفس ينبغي أن يصبح علم وقائع ، لأن معارفنا وقائع . ومن أجل هذا ينبغي تطبيق المنهج الاختزالي الذي ترده دراسة وقائع صغيرة جداً تحسن اختيارها ، وتظهر ما هي عناصر كل واقعة ، وعلى أية أنحاء وبأية شروط تمتاز ، وما هي الآثار الدائمة الناشئة عن المزج متكوناً على هذا النحو^(٤) . وتين في هذا البحث يستند

(١) زولا : « كراهياتي » ، ص ٢٢١

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٢٤ وما يليها .

(٣) في مجلدين ، باريس سنة ١٨٧٠ وإشاراتنا إلى الطبعة التاسعة ،

باريس ، عند الناشر هاشيت وشركاه ، سنة ١٩٠٠

(٤) « في العقل » ج ١ ص ٢

إلى ثلاث نظريات : « الأولى ، خصبة جداً ، خططها وأكدها كوندياك ، لكنه لم يزودها بالبراهين الكافية ولم ينمها ، وتقول إن أفكارنا العامة كلها ترجع إلى علامات ، والثانية ، وتتصل بالاستقراء العلمى ، صاحبها استيورت مل ، والثالثة وتعلق بأدراك الامتداد ، صاحبها بين Bain ^(١) .

وهكذا ينتهى تين إلى ذرية روحية ، تقول بأن الروح ليست إلا « سيالا وحزمة من الاحساسات والدوافع ، التى لو شوهدت من ناحيتها الأخرى وجدت سيالا وحزمة من الاهتزازات العصبية » ^(٢) ، أو بتعبير كوندياك ، من الاحساس المتحول . « وكما أن الجسم الحى نسيج من الخلايا التى يتوقف بعضها على بعض ، فان العقل الفاعل نسيج من الصور التى يتوقف بعضها على بعض ، وليست الوحدة ، فى الواحد والآخر ، غير انسجام ونتيجة » ^(٣) . ولهذا ينبغى أن نطرح جانباً كلمات : العقل ، الذكاء ، الإرادة ، القوة الشخصية ، بل والأنا ، كما نطرح كلمات : القوة الحيوية ، القوة الشافية ، النفس النباتية ^(٤) . وما يحقق استمرار شخص معنوى متميز ، هو التوالد المستمر لمجموعة واحدة من الصور المتميزة ^(٥) . والصورة ليست شيئاً آخر غير إحساس يولد تلقائياً ، ولكنها فى العادة أقل قوة ودقة من الاحساس بالمعنى الدقيق ^(٦) . إن الإحساس هو إلى حد ما طرف العالم المعنوى ^(٧) . وتين ، دون أن يعد الوقائع العقلية من وظائف المراكز العصبية ، يقول بفكرة تقترب من فكرة التوازى النفسى الفسيولوجى ، التى تقول إن « الاحساس والحركة الداخلية للمراكز العصبية ليسا فى الواقع غير حادث واحد ووحيد مقدر عليه — بواسطة المظهرين اللذين يعرف بهما — أن يظهر دائماً وبغير انقطاع : مزدوجاً ^(٨) » .

(١) المرجع السابق ص ٥

(٢) المرجع السابق ص ٧ ، ١٢٨

(٣) المرجع السابق ص ١٢٤

(٤) المرجع السابق ص ١٢٣

(٥) المرجع السابق ص ١٦١

(٦) المرجع السابق ص ٧٠ ، ١٢٠

(٧) المرجع نفسه ص ٢٤٢

(٨) المرجع نفسه ص ٣٢٧

وثّين يعارض مين دى يران والميتافيزيقيين عامة حين يقرر أن الذات ، النفس ،
الأننا ، والقوة ، ليست إلا مخلوقات ميتافيزيقية ، وأشباح ولدتها الألفاظ ، تختفى
بمجرد فحص معنى الكلمات فحصاً دقيقاً . والقوة ليست إلا الارتباط المستمر بين
واقعة هي المقدم وبين واقعة أخرى هي التالى ^(١) . والأننا ليس إلا سلسلة متمايزة
من الحوادث . وثّين اعتقد أنه بقضائه على الأننا فإنه قد قضى على المادة . وفي العالم
الفزيائى كما فى العالم المعنوى ، كل ما يبقى هو الأحداث وشروطها وتوقف بعضها
على بعض ، وبعضها معنوية أو تدرك على غرار الاحساس ، والأخرى فزيائية
أو تدرك على غرار الحركة . وفكرة الواقعة أو الحادث تناظر وحدها أموراً
واقعية ^(٢) .

وثّين ، مستنداً إلى هذه الآراء ، يدرس مختلف طرائق المعرفة . فيؤكد مع
كوندياك أن الحادث الباطن الأساسى الذى يكون معارفنا هو الاحساس ^(٣) .
ويحاول أن يشيد كل حياتنا العقلية بالإحساس . فالإحساس هو الوسيط النهائى
الذى يسبق مباشرة : الفكر ، الاعتقاد ، الإدراك أو الحكم الموجب ^(٤) .
ومعارفنا وذكرياتنا وأفعال الشعور أو العقل ليست إلا أشباهاً وأشباحاً وهذيانات .
والإحساس هو الذى يستثير هذه الهذيانات ، ويثيرها وحده ^(٥) . والصور هي
دائماً البديل عنه . وكل تنبؤ يتضمن صوراً ^(٦) .

وما يهمنا هنا خصوصاً هو نظرية الأفكار العامة المجردة عند ثّين ، لأنها
أثارت إلى حد ما كفاح برجسون ضد الترابطية . كل أفكارنا العامة المجردة : عن
الحق والخير والجمال ليست ، فى نظرتين ، سوى إطارات سابقة نضع فيها الأشياء ،
لأنها أسماء تتوالد بالترابط أى بتداعى المعانى ^(٧) . « ومعرفتنا تتألف من أحكام

(١) المرجع نفسه ص ٣٣٨ وما يتلوها .

(٢) المرجع نفسه ص ٣٤٩ وما يتلوها .

(٣) « فى العقل » ج ٢ ص ٤

(٤) المرجع نفسه ص ٩

(٥) المرجع نفسه ص ١٤ وما يتلوها .

(٦) المرجع نفسه ص ٢٣

(٧) المرجع نفسه ص ٢٦٢ ، ٢٨٢

عامة هي أزواج من الأفكار العامة . والأفكار العامة نفسها علامات حاضرة في العقل ، وبعبارة أخرى ، هي صورة علفية خاصيتها ألا تستثار إلا بصنف معين من الذكريات . والصورة العقلية إحساس يتولد من جديد تلقائياً . والإحساس مؤلف من إحساسات أولية أصغر ، وهذه كذلك من إحساسات أصغر ، وهكذا دواليك وأخيراً عند نهاية التحليل يحق للمرء أن يقر بإحساسات لامتناهية في الصغر ، كلها متشابهة ، تحدث ، بترتيباتها المختلفة ، اختلافات الإحساس الكلى . وهذه هي وجهة نظر الشعور ، الباطنة المباشرة . وثم وجهة نظر أخرى ، هي وجهة نظر الحواس ، وهي غير مباشرة ، وخارجة ، وتقول إن الحوادث السابقة تتألف من حركات جزئية تجري في خلايا المخ . وتلك هي مواد عقلنا ، وتلك هي الطريقة التي على نحوها تتكيف وتتواءم فيما بينها .^(١)

وأخيراً نجد أن تين قد شق الطريق إلى جماع الحركة النفسانية في فرنسا ، بالحاجة في تأكيد ضرورة الافادة من البحوث المقررة المفصلة الدقيقة عن تكون اللغة وسائر الظواهر النفسية عند الطفل ، وكذلك عن التجارب الباطنة لدى الفنان ، وعن المشى بالليل والتخدر المغناطيسى ، وعن تحضير الأرواح وعن ازدواج الأنا ، الخ — بوصف هذه البحوث مصدراً للبحث النفساني ، إلى جانب الدراسات الباثولوجية^(٢) . وكما سنرى فيما بعد ، كان تيوديل ريبو ، وهو المؤسس الحقيقي لعلم النفس التجريبي في فرنسا ، هو بمثابة المنفذ لوصية تين في هذا الباب .

أرنست ارينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢)

ليس رينان من شيعة وضعية كونت مثل تين معنى ودرجة . إنه ينقد كونت بقسوة . ولكنه يشترك وإياه في أنه يسوده ويشيع في نفسه إيمان عصره بالمقدرة الهائلة التي للعلم الوضعي والمنهج العلمي وللتجربة وقوانين الطبيعة . وهو الآخر قد

(١) المرجع نفسه ص ٤٦٣ وما يتلوها .

(٢) الكتاب نفسه ج ١ ص ١٣ - ص ١٧ .

خضع لتأثير الفكر الألماني ، خصوصاً مذهب كنت ومذهب هيغل . لكنه هو الآخر أيضاً يستلهم كونت . وكان لصديق شبابه ، مارسلان برتيلو ، تأثير حاسم على تكوين آرائه . لقد علمه برتيلو الثقة بالعلم الوضعي ، للوصول إلى ما يمكننا معرفته من الحقيقة ولتغير الجماعات الإنسانية بواسطة هذه المعرفة ^(١) . كذلك نجد تأثير الدارونية لديه أعمق مما هو عند تين . وقد عبر عن مبدأ نسبية المعرفة بقوة أكبر مما فعل تين ، وأنكر شرعية الميتافيزيقا بل والفلسفة بوصفها علماً قائماً برأسه بوجه عام . بيد أن رينان تطور كثيراً ، وكان موقفه موقف الشاك . إنه لا ينكر عليها الحق في أن تقدم إلينا معرفة صحيحة بالواقع . وعنده أن المنطق وما بعد الطبيعة ليسا علمين مستقلين تقدميين ، بل هما مجرد تركيبات من الأفكار الثابتة غير القابلة للتغيير ، إنهما لا يعلماتنا شيئاً ، وإنما يساعداننا فقط في تحليل ما كنا نعرفه من قبل . ولا يمكن أيضاً أن نتحدث عن تأثير حقيقي للميجلية في رينان . ففطرته النسبية في الصيرورة لم تتكون في ذهنه بمعنى « العملية » الميجلية ، بل هي تشايح بالأحرى الوضعية الكونية .

وما يهمننا خصوصاً هنا هو أن نشاهد أن تفكير رينان المميز له يشيع فيه إيمان بقدرة المعرفة العلمية قدرة مطلقة . ففي شبابه وفي سنة الناضجة كان راسخ الإيمان بقوة العلم المحررة . وكتابه المميز في هذا الصدد هو « مستقبل العلم » ، الذي كتبه سنة ١٨٤٨ لكنه لم ينشره إلا سنة ١٨٩٠ . وفي مقدمة الطبعة الثامنة ^(٢) يصرح رينان بأنه ظل مخلصاً للأفكار الأساسية التي عبر عنها في هذا الكتاب الذي ألفه في مطلع شبابه . صحيح أنه تحرر فيما بعد من النفاؤل المبالغ فيه الذي عبر عنه آنذاك . ولكنه لم يكف مع ذلك عن تأكيد أن العلم « يقدم إلى الإنسان الوسيلة الوحيدة التي يستطيع بها أن يصلح أحواله ^(٣) » . وتحت تأثير أستاذه أوجين برنوف Burnouf تعلم كيف يوحد بين العلم والفاسفة أو بالأحرى يقيم من العلم فلسفة وأن يستنبط من أدق تحليلات التفاصيل أعلى النتائج ^(٤) . « إن العلم ،

(١) راجع : رينيه برتيلو : « ارنست رينان » (التطورية والافلاطونية)
باريس ، الكان ، سنة ١٩٠٨ ، ص ٢٦١
(٢) « مستقبل العلم » ط ٨ ، باريس ، كلمان ليفي سنة ١٨٩٤
(٣) المرجع نفسه ، المقدمة ص x x
(٤) المرجع نفسه ص ٤

والعلم وحده ، هو الذى يستطيع أن يقدم إلى الإنسانية الشيء الذى لا تستطيع أن تعيش بدون ، وأعني بذلك الرمز والناموس (١) .

ووفقاً لروح وضعية كونت ونصها كتب رينان مؤكداً : « إن تنظيم الإنسانية علمياً هو إذن الكلمة الأخيرة للعلم الحديث وتلك دعوا الجريئة ولكنها مشروعة (٢) » . كذلك تشيع روح الوضعية والكونية في إيمان رينان بمستقبل المثل الأعلى للإنسانية حين يقول : « إن عقيدتي الراسخة هي أن دين المستقبل سيكون النزعة الإنسانية الحالصة ، أعني عبادة كل ما يناسب إلى الإنسان وتقديس الحياة كلها ورفعها إلى قيمة معنوية » (٣) . ولما كانت الإنسانية في تغير دائم ، فإن التاريخ هو العلم الحق بالإنسانية (٤) ورينان يعزو أهمية بالغة إلى الفيلولوجيا لأنه يرى فيها « العلم الدقيق بأمور الروح (٥) » ، أما الفلسفة فليست علماً قائماً بذاته : « إنها جانب من كل العلوم . وينبغي أن نبحث في داخل كل علم الجانب الفنى والخاص ، الذى لا قيمة له إلا من حيث يفيد في الكشف والعرض ، والنتائج العامة التى يقدمها العلم لحسابه من أجل حل مشكلة الأشياء . إن الفلسفة هي ذلك الرأس المشترك ، وتلك المنطقة المركزية للخدمة الكبيرة التى تؤلف للمعرفة الإنسانية ، التى فيها تتناس الشعاات وتتجمع في نور واحد (٦) » . وعلى كل حال فإن رينان يرجي أن يتحقق هذا الأمر ذات يوم ، بحيث تكفي العلوم الجزئية لحل للسائل الفلسفية . ويسعى لبيان كيف أن علوماً مثل علم الأجناس وعلم التواريخ (الكرونولوجيا) والجغرافيا والفسيولوجيا تكفي لحل مسألة أصول الإنسانية (٧) .

ومن المحتمل جداً أن رينان خضع لتأثير التطورية الدارونية والتاريخية الوضعية حينما نسب أهمية كبرى لدراسة مصير الحياة الإنسانية في كل الليادين . فحين يرى أن علم

(١) المرجع نفسه ص ٣١

(٢) المرجع نفسه ص ٣٧

(٣) المرجع نفسه ص ١٠١

(٤) المرجع نفسه ص ١٣٢

(٥) المرجع نفسه ص ١٤٩

(٦) « مستقبل العلم » ، ص ١٥٥ ، ص ١٥٩

(٧) المرجع نفسه ص ١٦١ وما يليها .

النفس ينبغي ألا يقتصر على معرفة الإنسان المتميزين ، بل ينبغي عليه دراسة مصير الحياة النفسية لدى الفرد وفي الإنسانية عامة : ومن هنا ضرورة دراسة نفس الطفل ودراسة نفس البدائي^(١) . فان ورينان ، بوضعه هذا المبدأ ، قد شق الطريق — إلى حد ما — إلى الاجتماعية^(٢) عند دركهم وليفى بريل . صحيح أن تأثير هيجل تأثير لا ينبغي إغفاله في هذا الصدد . وما برشح هيجل للخلود هو — في نظر رينان — أنه أسس فلسفة التاريخ بأن بين أن التاريخ ليس سلسلة زائفة من الوقائع المنعزلة ، بل هو نزوع تلقائي نحو المثل الأعلى^(٣) . لكن اللهم في نظر رينان هو أن الإنسانية تخضع لقوانين تنظم حركاتها . وعنده أن الذى يكون تقدم الفكر الحديث هو أنه استبدل مقولة التعبير بمقولة الوجود ، وتصور انسي بتصور المعلق ، والحركة بالثبات^(٤) . ورينان يضع العلوم الدقيقة فوق النظر الجرد الميتافيزيقى . « والفزياء والكيمياء عملاً في سبيل معرفة التركيب الباطن للأجسام أكثر مما فعلت أنظار القدماء والمحدثين من الفلاسفة في الصفات المجردة للعادة وماهيتها وقابليتها للانقسام^(٥) » . فما نحن في حاجة إليه هو إذن فلسفة علمية ، أى علماً كاملاً يكون في آن واحد دينياً وشعرياً ، وبالتالي تركيباً *Synthèse* . ورينان ، مثله مثل تين ، يرى في التحليل الرسالة التاريخية للعقلية الفرنسية . ومن هنا تفاؤله العقلى . إنه مقتنع بأن العلم يمكن أن يجعل الإنسان سعيداً ، أعنى كاملاً ، وأن العلم هو الدين الحق ، بينا الأديان الرسمية قد انحلت إلى نفاق خالص . وفي رسالة « ابن رشد والرشدية » (سنة ١٨٥٢) يبرز رينان الأخطار الشديدة التي تنجم عن التصلب الدينى الذى عاق عند المسلمين تطور الفكر العلمى والفلسفى . كذلك نجده في كتابه « أصول المسيحية » يدفع في صدر الجحود الدينى ، ولا يعزو لغير المعرفة العلمية يقيناً مطلقاً . وفي سن الستين بدأ يؤلف كتاب « تاريخ شعب إسرائيل » ليبين كيف تكونت لدى الأنبياء فكرة دين بلا عقائد جامدة ولا عبادة .

(١) المرجع نفسه ١٦٧

(٢) *Sociologie*

أى تفسير كل شيء يريده الى أسبابه.

وأوضاع اجتماعية) .

(٣) « مستقبل العلم » ص ١٧٢

(٤) « مستقبل العلم » ص ١٨٢

(٥) « مستقبل العلم » ص ٢٥٨

و « المحاورات والشذرات الفلسفية ^(١) » و « محاسبة الضمير الفلسفي ^(٢) » هما في نظرنا هنا وثيقتان ثمينتان لأنهما يدلان على أن رينان ظل ، خلال مراحل تطوره المختلفة ، مخلصاً للأفكار الأساسية التي عبر عنها في « مستقبل العلم » . فثلاً حين يقول : « ليس ها هنا حقيقة لم تكن نقطة ابتداءها مستمدة من التجربة العلمية ، ولا تنبثق مباشرة أو بطريق غير مباشر من المعمل أو من المكتبة ، لأن كل ما نعرفه إنما نعرفه ، من دراسة الطبيعة أو التاريخ ^(٣) » . وينظر إلى الفلسفة على أنها مظهر لسائر العلوم أولى من أن تكون علماً قائماً برأسه ، أو بالصورة التي عبر بها : « الفلسفة هي التواهل التي بغيرها تكون كل الأطعمة عديدة الطعم ، ولكنها وحدها لا تكون طعاماً . وليس لنا أن نشبهها بالعلوم الجزئية مثل الكيمياء والفيزياء ، الخ ، بل الأصح أن يقال إن الفلسفة تدخل في عداد الفن والشعر ^(٤) » . ويعتقد رينان أنه ليس « إنكاراً للفلسفة ، بل تمجيداً لها وجعلها نبيلة ان نقول إنها ليست علماً جزئياً ، بل هي النتيجة العامة لكل العلوم » ^(٥) . وكل الفلاسفة الكبار كانوا وضعيين بهذا المعنى في نظر رينان « والفترات التي كانت الفلسفة فيها اختصاصاً كانت فترات انحطاط فالدور الثاني من الديكارتية ، الذي مثله مالبرنش كان من هذا القبيل . ومن هذا القبيل كذلك كانت إلى أعلى درجة اسكلائية العصور الوسطى . وفي أيامنا هذه نشاهد أن المحاولات المطلقة التي قام بها شلنجر وهيجل أضرت أكثر مما أفادت في تقدم معارفنا ^(٦) » . وأخيراً يرى رينان في التقدم العلمي مقياساً للأخلاق : « نحن نحجب الإنسانية ، لأنها تنتج العالم ، وتمسك بالأخلاق ، لأن الأجناس الآمنة هي وحدها التي يمكن أن تكون أجناساً علمية ^(٧) » . وفيما يتصل بالدين ، نجد رينان في طوره الأخير يعتقد نوعاً من الشك البرجاني : « إن الموقف الأكثر منطقية للمفكر

(١) باريس ، الناشر كلمان ليفي ، سنة ١٨٧٦ ، ط ٤ سنة ١٨٩٥

(٢) « أوراق منشورة » ، باريس ، الناشر كلمان ليفي ، سنة ١٨٩٢

(٣) « المحاورات ٠٠٠ » ص ٢٨٤

(٤) « المحاورات ٠٠٠ » ص ٢٨٦

(٥) الكتاب نفسه ، ٢٩٠

(٦) الكتاب نفسه ، ص ٢٩١

(٧) « محاسبة الضمير الفلسفي » (« أوراق منشورة ») تأليف تنمة لذكريات

الطفولة والشباب » (باريس ، الناشر كلمان ليفي ، سنة ١٨٩٢ ص ٣٦

— ٤٠ —

بازاء الدين هو أن يعمل وكأن الدين حق . وينبغي أن يفعل وكأن الله والنفس موجودتان وهكذا يدخل الدين في عداد تلك الفروض الكثيرة ، مثل الأثير ، والسيالات الكهربائية ، والضوئية والحرارية والعصبية ، والذرة نفسها ، ونحن نعلم جيداً أنها ليست إلا رموزاً ووسائل ميسرة لتفسير الظواهر ، ولكننا مع ذلك نتمسك بها. ^(١) »

(١) الكتاب السابق ص ٤٣٢

(١) التيار النفساني

تيوديل ريبو (١٨٣٩ — ١٩١٦)

استطاعت للوضعية ، بواسطة تين ورينان ، أن تتقدم تقدماً هائلاً . وظلت حتى اليوم حية في كتيب نموذجية في علم النفس ، ونظرية المعرفة ، وعلم الاجتماع ، والأخلاق ، وعلم الجمال ... الخ

وعمل تيوديل ريبو يؤلف مرحلة تاريخية في هذا الباب بفضل تدريسه وبفضل إنشائه للمجلة الفلسفية لفرنسا وخارجها سنة ١٨٧٦ وتحت تأثير أفكار أطباء ومفكرين مثل كلود برنار ، وشاركو ، ورينان وبال Ball ولويس Luyz وفوازن ، وبورشيه ، وداستر ، وفليان وشارل روبان ، وكارو ولاشالييه ، وخصوصاً بفضل تحصيله الأمين الدقيق ، فإنه سعى جهده لتطبيق وإتمام الأفكار الموجهة التي قال بها تين ورينان وذلك في ميدان علم النفس . وريبو هو المؤسس الحقيقي لعلم النفس التجريبي في فرنسا . وقد سهل عليه هذه المهمة رجلان : ليار ، الذي عينه في سنة ١٨٩٥ أستاذا لعلم النفس التجريبي في السوربون ، وكان ليار مديراً للجامعة باريس ، والآخر هو رينان الذي أنشأ بوصفه مديراً للكلية دي فرانس كرسياً لعلم النفس المقارن التجريبي سنة ١٨٨٨ .

وإننا لنجد عند ريبو جل الاتجاهات الأساسية للوضعية الكوتية والثينية (نسبة إلى تين) والرينانية ، وفي وسعنا أن نؤكد ذلك دون أن ننسى أن ريبو خضع لتأثير علم النفس الانجليزي والفكر الألماني معاً^(١) .

وعلى كل حال فإنه يعد أن أسلافه الرئيسيين هم الأطباء الفرنسيون في بداية القرن التاسع عشر الذين تأثروا بكاباييس ودستوت دي تراسي وبيشا وأمبير .

(١) راجع : « علم النفس المعاصر » ، باريس ، عند الناشر ألكان ، سنة ١٨٧٩ ، « فلسفة شوبنهاور » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٨٧٤

وأكثر كتب ريبو تميزاً هو «علم النفس الانجليزي المعاصر»^(١) . لقد ظل ريبو طوال مراحل تطوره مخلصاً للآراء الأساسية التي عرضها في «مقدمة» هذا الكتاب الممتازة ، فهو يلح في تأكيد ضرورة فصل العلوم الفلسفية الجزئية عن كل ميتافيزيقيا ويعارض بالمعرفة الوضعية المستندة إلى الوقائع التجريدات التحككية الوثيقة التي يقوم بها الفلاسفة . وعلى خلاف الميتافيزيقيا وهي ذاتية خالصة ينبغي أن يكون العلم الوضعي موضوعيا ، وما يبرهن عليه ويتحقق منه ويصاغ في قوانين يكتسب اكتساباً نهائياً ثابتاً مستقلاً عن الأمكنة والأزمنة . إن الميتافيزيقيين شعراء فوتوارسالتهم^(٢) .

والفلسفة عملاً فنياً أكثر منها علماً . إنها بمنزل عن الوقائع تماماً ومبدأها هو المجرد ، والعام ، مبدأها ميدان مستمر موضوعاته لا تمس ولا تترى ، تحكمه مبادئ الأشياء كلها ثم «الأمهات» في القسم الثاني من «فاوست» لجيته ، وستظل الفلسفة محاولة أبدية لإدراك المجهول ولونا من الرياضة العقلية^(٣) .

و بتطبيق هذه المبادئ الأساسية على علم النفس ، يرى ريبو أن علم النفس ينبغي أن يستقل عن كل ميتافيزيقيا ، إذا أراد أن يشيد علماً ، وهو مؤمن بأنه يمكن أن يكون علماً ميدانه الوقائع المعطاة لنا في التجربة وبالتجريب . واقتداءً بشين ، عارض ريبو علماء النفس الميتافيزيقيين في عصره الذين كانوا يرددون في أثر دييران وجوفروا «إن النفس تعرف نفسها وتذكر ذاتها مباشرة»^(٤) . أما هوفيرى أن السؤال عن طبيعة النفس الانسانية لا يهم علم النفس . إن علم النفس ينبغي أن يستند إلى الملاحظة المتناينة الوثيقة ويجب عليه ألا يشيد شيئاً . صحيح أن ريبولا ينكر قيمة الملاحظة الباطنة . لكنه يرى أن شهادة الشعور لا تكفي . ولا بد من توسيع علم النفس حتى يشمل الناس الآخرين . ولا يمكنه أن يتقدم إلا إذا بحث عن القوانين وسلك

(١) باريس ، الناشر ألكان ، سنة ١٨٧٠

(٢) الكتاب نفسه ص ١٧ وما يتلوها .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢١-١٩

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٤

مسلك الاستقراء . ومن أجل هذا ينبغي عليه أن يدرس أيضا الظواهر النفسية عند الحيوان والبدائيين^(١) . ويجب عليه ألا يعنى بالنفس ولا بماهيتها . ولن يكون له موضوع غير الظواهر وقوانينها وعللها المباشرة والوقائع في مختلف الميادين : دراسات عن آلية *meecanisme* الاحساسات، وعن أحوال التذكر، وعن آثار التخيل، وتداعى المعانى، وعن الأحوال، والمشى أثناء النوم، والوجد والهذيان والجنون والعمه . ووقائع علم النفس الاجتماعى الناتج عن الدراسة المتعمقة للتاريخ والأجناس واللغات تقدم لنا نوعا من علم النفس المتحجر^(٢) . والمنهج الموضوعى يدخل في علم النفس فكرة التقدم ويمكن من إنشاء علم نفس مقارن^(٣) . وعلى علم النفس أن يأتى بالتشريح والفسولوجيا المقارنين اللذين لم يتقدما حقا إلا منذ اهتمامهما بالكائنات العضوية الأولية^(٤) . وعليه أن ينتظم كل ظواهر النفس لدى كل الحيوان وأن ينظر إليها ليس فقط في صورتها الناضجة ، بل وأيضا في مراحل تطورها المتتالية^(٥) .

وعلى هذا فإن على علم النفس الوضعى أن يكمل أولا بعلم نفس مقارن ثم بعلم نفس مرضى . وعلماء الفسيولوجيا هم الذين استنبطوا من قصة « لورا بردجان » العجيبة نتائج مخالفة تماما لمذهب الاحساس المتحول^(٦) .

وعلم النفس ينبغي ألا يكون روحيا ولا ماديا . ويجب أن يكمل أيضا بعلم الطباع *ethologie* (دراسة اختلاف المزاج ، والذكورة والأنوثة إلخ) ويوجد علم طباع خاص بالأفراد ، وعلم طباع خاص بالشعوب وعلم طباع خاص بالأجناس .

وأخيرا يرى ريمو أن خير ما يرجى لعلم النفس هو أن يدخل في مرحلة اضطراب

(١) المرجع نفسه ص ٢٥ (٢) الكتاب نفسه ص ٣٢٦

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٦ (٤) المرجع نفسه ص ٣٩

(٥) الكتاب نفسه ص ٤٠ (٦) الكتاب نفسه ص ٤٢

ظاهري وخصوصية حقيقية ، فيها تدرس كل مسألة على حدة وتعمق . وبعبارة أخرى إن خير خدمة تقدم للدراسات النفسية هي إصدار مجموعة من الأبحاث المفردة والرسائل المتعلقة بنقاط خاصة (١) .

وهذه الآراء التي وصل إليها ريبو عن طريق دراسة متعمقة لعلم النفس الانجليزي في القرن التاسع عشر ، تكون الحطة التي سعى لتحقيقها طوال حياته ، والواقع أننا نجد الأفكار الموجهة التي أشرنا إليها في عرضه لمذاهب رجال مثل هارتلي ، وجيمس مل ، وجون استيورت مل ، وهربرت اسبنسر ، والكسندر بين ، وجورج لويس Lewes ، وبيلي Bailey إلخ . .

وهكذا نرى ريبو يقر مع علماء النفس الانجليز بأن القانون الأعم الذي يسود الظواهر النفسية هو قانون الترابط (تداعى المعانى) . وكذلك يأخذ المنهج الاستقرائي ويطبقه . ويرى أنه إذا شاء علم النفس أن يكون علما متميزا ، فينبغى أن ينشئ أساسه في علم النفسولوجيا : فهناك فقط يصبح أساسا بدوره للعلوم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية (٢) .

نعم إن ريبو لا ينكر أصالة الظواهر النفسية ، لكنه أساسا يتعلق بوضعية أوجست كونت ، وهبوليت تين . وطريقة المقياس mesure في العلوم الطبيعية ينبغى في نظره أن تكون النموذج الذي يجب على علم النفس احتذاؤه .

ويمكن أن نعد رسالته للدكتوراة بعنوان « الوراثة النفسانية » (٣) بمثابة تطبيق مستقل متميز للأفكار التي عبر عنها في مقدمة كتابه « علم النفس الانجليزي المعاصر » وهو الكتاب الأساسى في الفترة الأولى من حياة ريبو . لقد استبدل فيه بعلم النفس كما تصوره أصحاب النزعة التليفقية (الأنا ، ملكات النفس ، للملاحظة

(١) الكتاب نفسه ص ٤٦ وما يتلوها .

(٢) المرجع نفسه ص ٤٢٨ وما يتلوها .

(٣) وهذا يصوبى خصوصا على الطبعة الأولى منها ، في باريس سنة ١٨٧١

و سنة ١٨٧٢

الباطنة) علم نفس موضوعيا ينظر إلى الحياة النفسية على أنها مجموعة من الظواهر الخاضعة للعلية العامة لقوانين الطبيعة ويقول إنه يريد أن يطبق على التطور النفسى نظرية دارون فى التطور البيولوجى . « إن الإنسان بكل ملكاته الرفيعة الطراز يحتفظ فى جهازه الجسمانى بالطابع الذى لايمحى من أصله الوضع » — هكذا قال دارون ، وريبو يضيف إلى ذلك : « ويمكننا أن نقول الشيء نفسه عن جهازه العقلى ^(١) » . والوراثة مظهر من أثبت مظاهر الجبرية . وفى ميدان الحياة لم يتخذ الاتصال أبدا شكلا أكثر وضوحا ^(٢) فالوراثة إذن جبرية وما يميزها من غيرها من ألوان الجبرية « هو أنها جبرية نوعية ، عادة أسرة أو جنس أو نوع ، بها نشر أتنا مأسورون فى أغلال العلل والمعلولات التى لا تنكسر ، وبها يرتبط شخصنا الضعيف بالأصل النهائى للأشياء ، من خلال التسلسل اللانهائى للضرورات » ^(٣) . فإكان لا يمكن أن يتوقف عن الوجود .

ومن هنا نجد فى الفرد العادة والذاكرة ، وفى النوع الوراثة وما هى إلا حالة من أحوال ذلك القانون النهائى الذى يسميه الفزيائيون « حفظ الطاقة » ويسميه علماء ما بعد الطبيعة « العلية الكلية » . ومن حيث الوقائع وعلم النفس تبدو الوراثة قانونا للحياة علته الهوية الجزئية لعناصر الكائن العضوى فى الآباء ولدى الولد . وعلى كل حال فإن كل الاستثناءات ليست إلا مظاهر والموراثية هى القانون . والصيغة المثالية البسيطة لهذا القانون هى : — « الشبيه ينتج الشبيه » . وفى الناحية الجسمانية وكذلك فى الناحية العقلية نجد الحيوان يرث طبائع نوعه حتما وبالضرورة ^(٤) .

ويحاول ريبو أن يبين أن كل أشكال النشاط العقلى قابلة للانتقال : الفرائز ، ملكات الإدراك ، الذاكرة ، العادة ، التخيل ، الاستعداد للفنون ، أو العلوم ، أو الدراسات المجردة ، والعواطف ، والوجدانات ، وطاقة الطبع والأشكال

(١) نحن نحيل الى الطبعة العاشرة ، باريس ، الكان ، سنة ١٩١٤ ص ٣٨٤ (٢) الكتاب السابق ص ٤٠٨ (٣) الكتاب نفسه ص ٤١٠ (٤) الكتاب نفسه ص ٤١١ وما يتلوها .

المرضية وغيرها : الجنون ، الهلوسة ، العته ، الانتحار^(١) .

وإنصافاً لرييو ينبغي أن نحسب حساب للراحل المختلفة لتطوره أعنى لما كتبه في المرحلتين الثانية والثالثة من حياته . ذلك أن ريو لم يتخلص فقط من موقفه اللاتلفيقي ومن نشوته العلمية ، بل اضطر أيضاً أن يدخل الملاحظة الباطنة وأن يتخذ موقفاً ضد الترابطية والمذهب العقلي بأبراز أهمية اللاشعور وسيادة الحياة الانفعالية^(٢) . وفي الفصل الذي كتبه في الكتاب الجامع عن « المنهج في العلوم »^(٣) يميز ريو ثلاث مجموعات من المناهج : المجموعة الذاتية ، والمجموعة الموضوعية ، والمجموعة التجريبية ، ويدافع عن شرعية المنهج الذاتي بأن ينسب إليه نفس القيمة التي للمنهج الموضوعي .

ويميز بين نوعين من المنهج الموضوعي : غير مباشر (مذكرات سير الرجال ، الوقائع التاريخية ، الآيين ، الأديان) والمباشر (الاختبارات على الأطفال والحيوان ، الجملعات إلخ) وفيما يتصل بالمجموعة الثالثة يميز ريو ثلاثة أنواع : تجريبي ونفسي فسيولوجي ، ومرضى ، ويعزو أهمية خاصة إلى علم النفس المرضى وبالمجاء في هذا الميدان كان رائداً حقيقياً في الحركة النفسانية المعاصرة في فرنسا . وإن ما يجعل لدراسة الأمراض العقلية قيمة أساسية هو في نظر ريو أنها تؤيد حقيقة اللاشعور . فثلاً نجد أن ظواهر فقدان الذاكرة وفقدان النطق تدل على أن الأفكار المكتسبة أول ما يختفي ، وأن العواطف والانفعالات آخر ما يختفي ، حتى إن الحياة الانفعالية لها مقاومة أكبر من الحياة العقلية .

وإنه لفضل لرييو أن يكون قد نبه في مؤلفات المرحلة الثالثة إلى أصالة وسيادة

(١) الكتاب نفسه ص ٤١٢ (٢) أمراض الذاكرة « ١٨٨١ » وأمراض الإرادة « ١٨٨٤ » وأمراض الشخصية « ١٨٨٥ » الدراسة النفسية للانتباه « ١٨٨٨ » الدراسة النفسية للعواطف « ١٨٩٦ » تطور الأفكار العامة « ١٨٩٧ » الخيال المبتدع « ١٩٠٠ » منطق العواطف « ١٩٠٥ » بحث في الوجدانات « ١٩٠٧ » مشاكل علم النفس الانفعالي ، الحياة اللاواعية والحركات « ١٩١٤ » وقد ظهرت كل هذه الكتب عند الناشر ألكان ، باريس .
(٣) نشرت تحت إشراف ه . بواس . باريس . ألكان سنة ١٩٠٩

الحياة الانفعالية ، والوجدانات بازاء العقل والذهن . لقد صار الآن متحررا على نحو أكبر من قوانين الترابط التي قال بها النجرييون الانجليز ومن فرض وراثة الطباع المكتسبة ، ومن الثقة المفرطة بالمنهج التجريبي . وكتابه « مشا كل علم النفس الانفعالي » شاهد بين على ذلك .

في هذا الكتاب سعى ريبو إلى بيان طبيعة الحساسة وأساسها ومادتها ومضمونها ، وبين أن الحياة الانفعالية affective والحياة العقلية intellectuelle غير متجانستين ولا ترد إحداها إلى الأخرى . وأنه ينتج عن هذا الاختلاف الأساسى نتائج أهميتها العملية كبيرة ^(١) ويرى ريبو أن ثمة دليلين على أصالة الحياة الانفعالية : « الدليل المباشر يقدمه وجود أحوال شعور انفعالية خالصة ، خاوية ، وتكاد أن تكون خاوية من المضمون العقلى . والدليل غير المباشر يمكن تقريره تبعا لمنهج التغيرات المتساوقة : أولا . عن طريق الآثار التي يحدثها الاختفاء التام للحياة الانفعالية أو عن طريق ضعفها البالغ . وثانيا : عن طريق الأحوال العكسية ، أعنى سيادة الحياة الانفعالية على الحياة العقلية ^(٢) . وعلى كل حال فإن الحياة الانفعالية في جوهرها « مظهر طاقى ^(٣) شكله الأولى الأبسط هو الاهتياج ، وكذلك نجد أن اللذة والألم ليسا العنصرين الأساسيين فى الحساسة . بل هما بالأحرى علامتان . وعلم النفس الذى لا يحفر تحتها يشبه طبيا يقنصر على الأعراض مهملا الاصابات ^(٤) » .

وموقف ريبو موقف مضاد للنزعة العقلية بصراحة . قال : « إن عالم العواطف والانفعالات والوجدانات غريب عامة بطبعه عن كل معقولة ^(٥) » . « لا بد أن يكون

١ . (١) مشاكل علم النفس الانفعالي ص ١ (٢) الكتاب نفسه ص ٤

٢ . (٣) (نسبة الى الطاقة énergétique) ،

٣ . (٤) « مشاكل علم النفس الانفعالي » ص ٣٤ (٥) الكتاب نفسه ص ٣٥

المرء مصابا بحكم عقلى سابق أو بالداء الميتافيزيقى للوحدة المطلقة حتى لا يدرك أن الشعور والمعرفة مظهران مختلفان تمام الاختلاف ومستقلان الواحد عن الآخر منذ البداية ^(١). وعند الانسان يسود الشعور الانفعالى فى مرحلة الطفولة أولا ، ثم بعد ذلك فى مجموعة الأشخاص المندفعين والمنفعلين ، وغير المترنين . ويبلغ أوجه من التطور لحظة ازدهاره التام عند بعض الصوفية ، وخصوصا عند الشعراء والفنانين الذين قدموا — بحساستهم المرهفة ، وعدم استقرارهم وأهوائهم — سندا للنظرية المشهورة بأن العبقرية جنون حتى قيل عنهم أنهم أناس أعلنون فى ميدان العواطف ^(٢). وها هنا فى رأى ريبو ، ذاكرة انفعالية ، تؤكد ذلك الأمثلة العديدة على « الذاكرة للموسيقية » التى يتحدث عنها دورياك ^(٣). وأخيرا نجد أن النفور هو نوع من الاستعداد الانفعالى : إنه شكل مخفف من غريزة المحافظة على البقاء يفعل بالسبق anticipation . إن النفور سابق على كل تجربة ولا يتوقف إلا على التركيب العضوى للشخص . ^(٤)

أما أن ريبو من خلال المراحل المختلفة لتطوره — قد ظل مخلصا لاتجاهه الوضعى الأساسى فهذا ما يدل عليه على خير نحو المقدمة التى كتبها قبل وفاته بقليل لكتاب « بحث فى علم النفس » *Traité de psychologie* لجورج ديم ^(٥). فى هذه المقدمة يذهب إلى

(١) الكتاب نفسه ص ٣٨ (٢) الكتاب نفسه ص ٣٦ وما يتلوهما .

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٩ راجع دورياك « الروح الموسيقية » باريس .

الكان .

(٤) المرجع نفسه ص ٨٤ — ٨٨

(٥) راجع « بحث فى علم النفس » لجورج ديم بمعاونة :

L. Barat, G. Belot, Ch. Blondel, B. Bourdun, F. Challaye, Ph. Chaslin, Ed. Claparède, G. Dunan G. Davy, H. Delacroix L. Dumas, Pierre Janet, A. Lalande, J.—P. Langlois, L. Lapique A. Meyer, I. Meyerson, H. Piéron, G. Poyer, Et. Rabaud, G. Renault d, Allones, A. Rey A. Tournay, H. Wallon

مع مقدمة تيوديل ريبو . الجزء الأول سنة ١٩٢٣ ، جزء ٢ سنة ١٩٢٤ ، باريس ، عند الناشر ألكان . وصدرت منها طبعة جديدة بعنوان : « بحث جديد فى علم النفس » فى ٩ مجلدات ، عند الناشر نفسه .

— ٣٩ —

أن مهمة علم النفس التجريبي هي دراسة الوقائع النفسية وفقا لمنهج العلوم الطبيعية مستقلا عن كل ميتافيزيقا . إن لعلم النفس موضوعا محدودا هو : الوقائع النفسية ، وصفها ، تصنيفها والبحث عن قوانينها وأحوال وجودها ، وعلم النفس يحرم على نفسه بكل شدة كل نظر في طبيعتها الأولى ، وعالم النفس المجرب مثل عالم التاريخ الطبيعي ، وعلم النفس جزء من علم الحياة (البيولوجيا) ولا شأن له بالفلسفة . « ولا يمكنه أن يكون في وقت واحد علما مقصورا على التجربة ، خاضعا للتحقيق ونظراً يتجاوز التجربة ولا يخضع للتحقيق . فان شاء علم النفس أن يكون علم نفس وميتافيزيقا معا ، فانه لن يكون هذا ولا ذاك . ولا مفر من الاختيار بينهما ^(١) » .

(١) الكتاب السابق ص IX وما يتلوها ،

شارل ريشيه (١٨٥٠ - ١٩٣٥)

كان لرييو في فرنسا أثرا كبيرا جدا ، فجّل علماء النفس الفرنسيين المعاصرين يعدونه أستاذهم . حتى برجسون الذى اختلف معه في نقاط مهمة يدين له بالكثير . و « بحث في علم النفس » لديمّا يمكن أن يعد إلى حد ما نصباً تذكاريّا شيد تخليداً لذكرى ريو : فكل الأبحاث الواردة فيه تشهد بتأثيره على نحو يزيد وينقص . ولن نستطيع هنا أن نفحص جهود كل من تابعوا ريو — بل نقصر على ما هو مميز ، ابتغاء رسم مخطط متنوع كل التنوع لعلم النفس في فرنسا في العصر الحاضر .

لكن قبل الحديث عن أعمال من تابعوا ريو حقا — نود أن نشير إلى أعمال شارل ريشيه ، وتيودور فلورنوا ، لأنها تشهد إلى حد ما على سيادة الاتجاه اللاميتافيزيقي والوضعي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، ومن ناحية أخرى فإن هذين المفكرين خضعا لتأثير ريو .

وريشيه فسيولوجي أساسا . لكنه اهتم اهتماما عميقا بعلم النفس وخصوصا بعلم ما فوق النفس ، أو علم ما بعد النفس . وتحت تأثير النشوة العالمية التي انتشى بها العصر

مضى ريشيه إلى حد أنه أعلن في سنة ١٨٩٢ موت الميتافيزيقا . « من المحتمل أن تهجر الميتافيزيقا هجرا تاما كما هو واجب : والأنظار الغامضة بجهازها البالي من البراهين ، ستترك في المجلدات المغبرة التي تكدست فيها منذ عشرين قرنا . وعلى ذلك فإن الفلسفة بالمعنى الصحيح لن توجد ، فالجانب الميتافيزيقي سيذهب إلى علماء الفلك والرياضيات والفزياء ، والجانب النفساني سيصبح من نصيب الفسيولوجيين^(١) . »

وتبعا لهذه النبوءة فإن ريشيه حاول هو نفسه أن يجعل الفسيولوجيا تملئ

(١) « في مدى مائة سنة » + باريس سنة ١٨٩٢ ص ٢٢٠ وما يتلوها +

علم النفس ، وهو يفسر كل الوقائع النفسية على أنها تشكيلات متدرجة للوظائف والوقائع الفسيولوجية، ويرجع الكيفية إلى السكينة واختلافات الطبيعة إلى اختلافات في الدرجة وفي التعقيد . والظواهر النفسية العليا للزعمومة ، ليست في نظره غير تأليفات تدريجية من الظواهر الفسيولوجية الأولية ، وليس ها هنا ظهور مفاجيء لظاهرة جديدة ، وليس ها هنا هوة بين ما هو نفسى وما هو فسيولوجى ، وليس ها هنا حاجز بين الإنسان والحيوان . وميدان علم النفس يستمر من الحركة المنعكسة البسيطة جداً إلى النشاط العقلى البالغ التعقيد^(١) .

صحيح أن ريشيه لا ينكر قيمة الاستبطان . لكنه يرى أنه ، أى الاستبطان لا يستطيع أن يدرك غير وقائع الشعور ، فالعلم التجريبي وحده — بمناهجه الدقيقة وأجهزة التحديد المحككة ، ومقاييسه الصحيحة ، وسيره للتأني الدقيق — هو الذى يستطيع أن يتقدم^(٢) . ويود ريشيه أن يطبق آلية ديكارت ليس فقط على الحيوان ، بل وأيضاً على الإنسان . ولم يكن بعيداً كثيراً عن نظرية « الإنسان الآلة » للامترى ، حينما كتب يقول « ليس الحيوان من جوهر مخالف لجوهرنا . وذكاؤه وذكاؤنا قوتان من نفس الطبيعة ، وإن اختلفا في الشدة ، فإن كان الحيوان آلياً كله فنحن أيضاً آليون^(٣) وقد نفذ ديكارت نفوذاً عميقاً في طبيعة » . الحيوان بأن بين أن أفعال الحيوان تتحدد ضرورة بالجهاز العصبي . والأمر كذلك فيما يتصل بالإنسان . فعند الإنسان كل فعل يتحدد بقوانين حتمية لا ترحم : الحركات للمنعكسة ، وقوانين للنم ، وقوانين التهيج ، وقوانين الترابط . ولا محل للتحديث عن أصالة حياة الروح ولا عن استقلالها . والذكاء الإنسانى في تغيراته المختلفة ليس إلا الدرجة العليا من التطور العضوى . وكل الحياة العقلية تتولد عن أصول دنيا ، متواضعة ، آلية . و « الأعلى » يمكن أن يفسر تماماً بالأدنى

(١) « بحث في علم النفس العام » ط ٩ ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩١٢

ص ٣ وما يتلوها ١٠ (٢) « بحث في علم النفس العام » ط ٩ ، ص ٧

(٣) المرجع نفسه ص ١٧٥ وما يتلوها ٠

وبالجملة ، فإن ما يطالب به ريشيه ليس هو أن نمتد بما هو نفسى إلى كل العالم الحى ، بل بالأحرى أن نجد الآلية الديكارتية للزعومة ليس فقط عند الحيوان ، بل وأيضا عند الإنسان .

وريشيه يهمنى ليس فقط بوصفه عالم نفس ، بل وأيضا وخصوصا بوصفه مؤسس ما فوق علم النفس ومثله الرئيسى فى فرنسا . فى هذا الميدان بخاصة دافع بكل قوة عن اعتقاده بقيمة التجربة العلمية المطلقة ، وقد عرض النتيجة العامة لأبحاثه الطويلة فى هذه المسائل فى كتابه الكبير : « بحث فى ما بعد النفس ^(١) » ، الذى أهدها إلى ذكرى أستاذه وصديقه الشهيرين سيروليم كروكس ، وفردريك ميير Myers . وريشيه يلخص فى ثلاث كلمات الظواهر الأساسية الثلاث التى تؤلف هذا العلم الجديد الذى مماه فى سنة ١٩٠٥ باسم « ما بعد النفس » Métapsychique : (١) الحساسية الحفية Cryptesthésie (الألمية عند المؤلفين الأقدمين) ، أعنى ملكة للمعرفة تختلف عن ملكات المعرفة الحسية المعتادة (٢) الحركية البعيدة ، أعنى الفعل الآلى المختلف عن القوى الآلية المعروفة ، ويتحقق دون تماس ، ومن بعد ، فى ظروف معلومة على موضوعات أو أشخاص (٣) الاكتوبلاسميا ectoplasmie (التجسد لادى عند المؤلفين الأقدمين) أعنى تكوين الموضوعات المختلفة التى غالبا ما تبدو أنها تخرج من الجسم الانسانى وتتخذ هيئة مادية حقيقية (اللابس ، الأقنعة الأجسام الحية) . ويزعم ريشيه أن « العلم القاسى الذى لا يرحم » يجب عليه أن يقر بهذه الظواهر الغريبة الثلاث التى رفض الاعتراف بها حتى الآن ^(٢) لأنها هى الأخرى خاضعة لقوانين وكلمة فوق طبيعى surnaturel شأنها شأن كلمة supr anormal التى قال بها ميير (فوق سوى) فاسدة فى نظر ريشيه لأنه لا يمكن أن يوجد فى الكون إلا ما هو طبيعى وما هو سوى . ويرفض أيضا كلمة Occulte (مستسر) وهو مقتنع « بأن ما فوق النفس علم ، علم حقيقى ينبغى أن تنظر إليه كما تنظر إلى كل العلوم ، فنعالجه بطريقة منهجية وباجتهاد وتوقير ، ولهذا ينبغى أن

(١) « باريس » ألكان سنة ١٩٢٢ ويقع فى ب + ٨١١ صفحة .

(٢) الكتاب السابق ص ب وما يتلوها .

نطبق هنا أيضا مناهج سائر العلوم ، أعنى الملاحظة والتجربة . والجزء التجريبي ينبغي أن يعالج بوصفه علما تجريبيا مع التطور المعتاد لوسائل البحث الفنية : من موازين وآلات تصوير تسمى وطرق بيانية ، وعلى علماء ما بعد النفس أن يستخدموا كل طرق المقياس التي يستخدمها علماء الفسيولوجيا . ولا يرى ريشيه خلافا جوهريا بين المناهج ، وكل ما هنالك أن الكيميائي أو الفسيولوجي يعمل بمواد يمكنه أن يحصل عليها بسهولة ، بينما نحتاج حين نريد إجراء تجربة ما بعد نفسية ، إلى وسيط ، وهو شخص نادر ، هش ، هوائي إلى أقصى حد^(١) . ومن هذه الناحية لا يمكن مقارنة ما بعد النفس بسائر العلوم ، أما ما هو مؤكد فهو (١) أن وقائع ما بعد النفس وقائع حقيقية ، (٢) : أنه ينبغي دراستها دون اهتمام دني ، كما تدرس العلوم الأخرى ، (٣) وأنها تبدو مقودة بقول إنسانية أو غير إنسانية ، لا تدرك مقاصدها إلا جزئيا^(٢) . ولا شيء فيما بعد النفس يناقض العلم الكلاسيكي ، وإنما الأمر أمر توكيدات جديدة فلا شيء أسهل بالجملة من الحساسية الخفية : إذ يكفي أن نقر بهذا الفرض الأولي القائل بأنه يوجد في عقولنا وسائل للمعرفة غير الحواس الخمس ، فكون يد تتخذ كل خواص اليد الحية تتكون في غيم مبيض ، هذا لا يناقض أبدا قوانين الدورة الدموية ، والغذائية ، وتكون العظام في اليد العادية . كل ما في الأمر أن هذه واقعة جبرية ، ولكنها ليست واقعة مناقضة^(٣) . وريشيه يميز أربعة عصور كبرى في تاريخ ما بعد النفس : (١) العصر الأسطوري الذي يمتد حتى مسمر (١٧٧٨) ، (٢) العصر المغناطيسي الذي يمتد من مسمر حتى الأخوات فوكس (١٨٤٧) ، (٣) العصر الروحاني ، من الأخوات فوكس حتى وليم كروكس (١٨٤٧ — ١٨٧٢) ، (٤) العصر العلمي الذي بدأه وليم كروكس (١٨٧٢) . وريشيه يأمل أن يكون كتابه هذا بداية عصر خامس كلاسيكي . وعلى كل حال فإنه يعد كروكس المؤسس الحقيقي لما بعد النفس بوصفه علما بالمعنى الصحيح . وقد قال عن تجارب كروكس « إنها من الجرائد^(٤) » .

(١) الكتاب نفسه ص ١١ وما بعدها . (٢) الكتاب نفسه ص ١٥

(٣) الكتاب نفسه ص ٧٦٢ وما يتلوها . (٤) الكتاب نفسه ص ٣٥

— ٤٤ —

أما عن الوسطاء ، فريشيه يعد أهمهم هم : مدام بيبر (فيما يتصل بما بعد النفس الذاتي) ، ويوزاياا بلدينو (فيما يتعلق بما بعد النفس للوضوعي) ويضيف قائلا : « وحتى لو لم يوجد وسيط غير مدام بيبر في العالم فانها تكفى لاثبات الحساسية الخفية عليها. ^(١) »

ومع ذلك فان ريشيه ينه إلى أن ما بعد النفس ليس اليوم إلا في أوائله : « ولهذا فانه سيكون لما بعد النفس في المستقبل الحق في أن يطمح إلى آفاق أعلى ، وأن ينتجه إلى وضع أخلاق وعلم اجتماع وإلهيات جديدة . ومن يدري ؟ . لكن حسب كل عصر متاعبه . ولم يثن الأوان للقيام بالتركيب فلنقتصر الآن على التحليل » ^(٢) ويطالب ريشيه خصوصا بالاحتياط فيما يتصل بالنظرية الروحانية ^(٣) . إنه لا يندمها . « لاشك أنها سابقة لأوانها . ومن المحتمل أن تكون خطأ . ولكن لها الفضل في استئارة النجارب . إنها فرض من فروض العمل التي يعدها كلود برنار خصبة » ^(٤) . وريشيه لا يمكنه أن يتصور أن « الأرواح » بعث للموتى . ولا يرى كيف يمكن إثبات أن الشعور الإنساني يبقى بعد موت المخ ، بذكرياته وشخصيته ^(٥) . فاذا كان مم — وهذا أمر لا يؤمن به ريشيه — أرواح ذوات قوى مستسرة (لا يفهمها أبدا) ومقاصد خفية (لا يفهمها أيضا) فان هذه الأرواح ليست مشاعر الموتى ^(٦) . إنها تنتسب إلى عوالم أخرى تختلف عن عالمنا المادي وعن عالمنا المعنوي . وإذا اتخذت مظاهر إنسانية ، فذلك من أجل أن تهيب لنا أن نفهمها بعض الفهم . والخلاصة أن ريشيه واثق تماما أنه سينبثق عن ما بعد النفس علم دقيق ذات يوم ، كما انبثقت الكيمياء عن ائصنعة ، وعلم الفلك عن علم التنجيم ^(٧) .

(١) الكتاب نفسه ص ٣٨ (٢) الكتاب نفسه ص ٤٠

(٣) « أي تحضير الأرواح théorie spirite » .

(٤) الكتاب نفسه ص ٧٨١ ، ٧٨٤ ، ٧٧٧ وما يتلوها .

(٥) الكتاب نفسه ص ٧٩١

ولا نستطيع هنا أن نلخص أعمال أنصار علم ما بعد النفس الآخرين في فرنسا . فضلا عن ذلك ، فإن هذا التيار لم ينتشر فيها إلا ببطء نسبيا . ونكتفي بذكر بعض الكتب التي كرسست لهذه المسائل : —

- ديلون Delaune : «الروحانية أمام العلم» ، باريس سنة ١٨٩٥ ط ٥ سنة ١٨٩٧ .
- ج .. ديلون : «أبحاث في الوساطة الروحية» باريس سنة ١٨٩٦ .
- ١ — دي روشا A.de Rochas «تخريج الحساسية» باريس سنة ١٨٩٢ .
- «الأحوال العميقة للتنويم المغناطيسى» باريس سنة ١٨٩٢ .
- «الأحوال السطحية للتنويم المغناطيسى» : باريس سنة ١٩٠٢ .
- ٢ — بواراك Boirac : «مستقبل العلوم الروحانية» : باريس سنة ١٩٠٧ .
- «علم النفس المجهول» باريس سنة ١٩١٥ .
- كاميل فلانماريون Flammarion : «القوى للمادية المجهولة» باريس سنة ١٩٠٧ .
- «المجهول والمشاكل النفسية» باريس سنة ١٩٠٠ .
- «الموت وأسرره» . باريس سنة ١٩٢٠ .
- ج — جيلييه Geley «من اللا شعور إلى الشعور» باريس سنة ١٩٠٩ .
- «الكائن تحت الشعور» ط ٤ ، باريس سنة ١٩١٩ .
- ج جراسيه : «الروحانيات اليوم» سنة ١٩٠٨ .
- شفرى Chevreuil : «نحن لا نموت» باريس سنة ١٩١٤ .
- ل . دنى Denis : «بعدلات» عرض لنظرية الأرواح سنة ١٩١٨ .
- فلم Walm : «الروحانيات في العصر القديم والعصور الحديثة» في مجلدين سنة ١٨٨٥ .
- ت .. فلورنوا : «من الهند إلى المريخ» جنيف سنة ١٩٠٠ .
- والمجلات التالية : «مجلة الروحانيات» وتصدر في باريس ، «المجلة العلمية والأخلاقية للروحانيات» في باريس ، «مجلة ما بعد النفس» .

تيودور فلورنوا (١٨٥٤ - ١٩٢٠)

يهمنا عمل عالم النفس تيودور فلورنوا ، من جنيف ، من حيث أنه ، إلى حد ما ، يمثل تفوق الاتجاه الوضعي المعارض للميتافيزيقيا في ميدان علم النفس المحرر باللغة الفرنسية . وأهم كتب فلورنوا في نظرنا هنا هو كتابه : « ما بعد الطبيعة وعلم النفس » (جنيف ، سنة ١٨٩٠ ، ط٢ سنة ١٩١٩ ، مع مقدمة لهيفدنج Hoffding ، عند الناشر كوندج Koudig في جنيف والناشر فشاخر في باريس) . يضع فلورنوا — تمهيداً مع اتجاه عصره المضاد للميتافيزيقيا — فاصلاً بين علم النفس بوصفه علماً تجريبياً وبين النظر الميتافيزيقي في الحياة النفسية وعلاقتها بالحياة الفزيائية . ويسلم بالتوازي النفسى الفسيولوجى بوصفه فرضاً للعمل ، دون أن يعزو إليه معنى ميتافيزيقياً . ويرى فلورنوا أنه ينبغي على علم النفس ، على غرار العلوم الفزيائية والطبيعية ، أن يهزئ الميتافيزيقيا بأن ينفي من ميدانه مجادلات الفلاسفة التاريخية^(١) . وتفكيره يسير في اتجاه وضعية كونت : العالم يتحرك في النسبي ، أما المطلق فيند عنه : وأياما كان الاسم الذى نعطيه للعطلق — الله ، الجوهر أو القوة — فانه سيظل في نظر العلم الوضعى هو « ما يمكن معرفته »^(٢) . وعند فلورنوا أن ثمة شيئاً درامياً في هذا الانتقال من الطور اللاهوتى والميتافيزيقي إلى الطور الوضعى الذى يتحدث عنه كونت^(٣) . بل يذهب إلى أبعد من هذا ويطالب مع ريبو بالفصل التام بين علم النفس والفاسفة . إن علم النفس ينبغي عليه أن يستخدم المقياس مثل سائر العلوم الدقيقة . وإن توكيد التوازي بين أمرين بينهما كل هذا الاختلاف — وهما حياة النفس وحياة الجسم — نتيجه إمكان تطبيق منهجى الملاحظة والتجربة على ظواهر الشعور ، بواسطة الظواهر الجسمانية المناظرة ، وهذان المنهجان يقدمان معرفة أوسع وأكمل جداً مما يمكن الحصول عليه عن طريق الحس الباطن وحده^(٤) . وعلم النفس ينبغي عليه . — كي يصبح علماً

(١) « ما بعد الطبيعة وعلم النفس » ص ٢ (٢) الكتاب نفسه ص ٨

(٣) الكتاب نفسه ص ٧ (٤) الكتاب نفسه ص ١١

وضعياً — أن يصبح فسيولوجياً قدر المستطاع ، لكنه ليس في حاجة — من أجل ذلك — أن يصير فسيولوجياً ، لأنه ليس لكل ظاهرة فسيولوجية مضايف corrélatif نفسى^(١) . ولكي يبرز فلورنوا عدم فائدة الميتافيزيقا في دراسة علم النفس ، يذكر أن العلوم الأخرى ، مثل الهندسة والميكانيكا ، لا يمكنها أن تتقدم إذا كانت مضطرة — من أجل وضع أية نظرية — أن توضح مقدماً الطبيعة الحقيقية للمكان والعدد والزمان^(٢) . كذلك نجد فلورنوا ، بوصفه عالم نفس ، يقر بالجبرية . « إن تفسير واقعة هو دائماً ردها إلى وقائع أخرى كانت متضمنة فيها ، وبها لا يمكن أن تكون بخلاف ما هي عليه ولا ألا تكون . والبدئية المكونة لكل علم هي بدئية الجبرية المطلقة . والعلم ينتهي حيث تبدأ الحرية^(٣) » . لكن هذا لا يمنعنا — في رأي فلورنوا — من الشعور بالحرية والمسؤولية^(٤) . والجبرية لا يحق لها أن تعد نفسها التعبير عن الحقيقة المطلقة . ومنذ اللحظة التي أصبح فيها « أساس » الأشياء موضوعاً للتساؤل ، واتجهت العناية إلى معرفة الحقيقة الجوهرية للعالم ولأنفسنا ولكل شيء أياً ما كان ، فقد غادرنا أرض التجربة العلمية^(٥) . وبهذا المعنى نستطيع أن نتحدث عند فلورنوا عن برجانية بمعنى إرادة الإيمان عند وليم جيمس . ومن هنا إعجابه الشديد بعالم النفس الأمريكي (وليم جيمس)^(٦) . وفيما يتصل بالدين نستطيع أيضاً أن نتحدث عن برجانية عند فلورنوا^(٧) .

تلك هي الأفكار الأساسية التي أعلنها فلورنوا من فوق كرسى علم النفس التجريبي الذي أنشئ من أجله في سنة ١٨٠١ بكلية العلوم بجامعة جنيف . لكن أعماله في علم ما فوق النفس هي التي جعلته مشهوراً في العالم كله . « من الهند إلى

-
- (١) الكتاب نفسه ص ٢٤ (٢) الكتاب نفسه ص ٢٥
 (٣) الكتاب نفسه ص ٩٣ (٤) الكتاب نفسه ص ١٠٠
 (٥) الكتاب نفسه ص ١١٩
 (٦) راجع كتابه : « فلسفة وليم جيمس » ، سان بليز سنة ١٩١١
 (٧) راجع كتابه : « العبقرية الدينية » ، سان بليز سنة ١٩١١

كوكب المريخ»^(١) — ذلك هو عنوان كتابه الرئيسى فى هذا الموضوع . وفيه يشرح حال الوسيطة الروحية الأنسة هيلانه اسمث التى كانت تعتقد أثناء حالة الرؤيا الواضحة والسير فى النوم أنها مرة فى الهند القديمة ، ومرة أخرى فى بلاط مارى انطوانيت ومرة ثالثة فى كوكب المريخ . وفلورنوا يعالج ظواهر ما بعد النفس موحهاً انتباهه خصوصاً إلى دراسة الشخصية وسوابق الوسيط . وقد قام بذلك ابتغاء تقرير العلاقات بين الأحوال والظواهر الخاصة التى تقوم عليها الأفكار الروحانية من ناحية ، وبين التركيب الفزيائى والنفسى للوسطاء واتجاه حياتهم السابقة . وفيما يتعلق بالطريقة التى طوّر بها ينبغى معالجة مشا كل ما بعد النفس ، يضع فلورنوا المبدأين التاليين : (١) مبدأ هاملت ، ويقول إن « كل شيء ممكن » ، ولهذا ينبغى ألا تنسرك شيئاً بطريقة قبلية ، مهما بدا غير معقول ، (٢) مبدأ لابلاس ، ويقول إن وزن الدليل ينبغى أن يتناسب مع غرابة الظاهرة .

وأخيراً نذكر أن فلورنوا كان رائداً بأعماله الخاصة بعلم النفس الدينى . وقد نشر فى هذا الموضوع عدة دراسات فى مجلة « محفوظات علم النفس » التى أنشأها سنة ١٩٠١ هو وادوار كلاباريد (جنيف عند الناشر كوندج) . وكيفينا هنا أن نذكر دراسته الممتازة : « صوفية حديثة ، حالة الأنسة فيه V٤ » . وناقى فى علم النفس الدينى ، بحث نشر فى مجلة « محفوظات علم النفس » (جنيف سنة ١٩١٥) وكانت الأنسة فيه V٤ تشكو من نصف سير فى النوم أبرز خصائصه نوع من الشعور المزدوج ، وحالة لا تحتمل من الانشقاق الباطن . [راجع أيضاً : « مبادئ علم النفس الدينى » (« محفوظات علم النفس ») ج ٢ ، جنيف ، عند الناشر كوندج ، سنة ١٩٠٣] .

وتحت التأثير الفائق لعلم النفس الدينى عند فلورنوا ، من ناحية ، وحركة

(١) « دراسات عن حالة من حالات السير أثناء النوم مع التكلم بعدة لغات » ، جنيف ، الناشر أثار Atar سنة ١٩٠٠ — راجع و . ديونا W. Deonna : « من كوكب المريخ إلى الأرض المقدسة » ، مجموعة : الفن واللاشعور . وسيطة شاعرة : هيلانه اسمث ، باريس عند الناشر أ . دي بوكار سنة ١٩٣٢

التحليل النفسى فى العصر الحاضر من ناحية أخرى ، كتب فردينان موريل Morel رسالة الدكتوراه بعنوان : « بحث فى الانطواء الصوفى »^(١) . وفيها يقدم تفسيراً طبيياً وجنسياً sexuelle لطبيعة التصوف وكل ميثاقين يقا على العموم . إذ يرى موريل أن كل الصوفية « منطوون » introvertis ، أى أنهم فى حقيقة الأمر مرضى لا يستطيعون التكيف مع العالم الخارجى ، ولافتقارهم إلى إشباع سوى للغريزة الجنسية يتجهون إلى الباطن ، ولا يفعلون ، بل يفكرون ويحلمون ويتأملون ، وهم يتجنبون المجتمع ويلوذون بالوحدة ، إنهم محصورون فى الفكر الذاتى . وللا المرأة المتصوفة هى خصوصاً نموذج الجنسية الذاتية autoèrotisme للنظية ، نموذج دقيق فعال (وموريل يدرس خصوصاً السيدة جويون ، وأنطوان بورنيون ، وكترينه السينواوية ، ومرجريت انبر Enber) .

ويمكن أن نربط ، بالتيار النفسانى الصادر عن ريبو وجزئياً عن فلورنوا ، مؤلفات لوسيان سلريه Collèrier ، من جنيف ، فى الترية وعلم النفس ، مع مراعاة أنه انحرف فى كثير من النقط عن علم النفس الذى تصوره ريبو . وسلريه يهذى كتابه « مجمل علم الترية »^(٢) إلى فلورنوا : والعنوان الفرعى لهذا الكتاب — « وقائع الترية وقوانينها » يميز موقف سلريه العلمى : « ترتيب الوقائع وفقاً لحصائصه المشتركة ، وتفسيرها بقوانين ثابتة » — ذلك هو الموضوع المزدوج لعلم الترية كالمسائر علوم الواقع^(٣) . والترية هى فى نظر سلريه التدخل الذى الإرادى من جانب الأوبون فى تطور الميول النفسية عند الطفل ابتغاء التكيف مع الوسط المحيط الذى يريانه الأفضل^(٤) . وذلك هو « قانون الترية » و « علم الترية »^(٥) .

وفى دراسة بعنوان « عناصر الحياة الانفعالية »^(٦) يحاول سلريه أن يكل

(١) جنيف ، عند الناشر كوندج سنة ١٩١٨

(٢) باريس ، عند الناشر ألكان ، سنة ١٩١٠

(٣) الكتاب نفسه ، المقدمة ص ز

(٤) الكتاب نفسه ص ٢١

(٥) الكتاب نفسه ص ٣٨١

(٦) نشر فى « المجلة الفلسفية » عدد مارسى — أبريل ومايو — يونيو

سنة ١٩٢٦

ويصحح تصور ريبو للحياة الانفعالية . وهو يرى أنه لا سبيل إلى تحديد طابع عناصر الحياة الانفعالية إلا بواسطة منهج وضعى دقيق يحلل الوقائع بعيداً عن كل فوضى "وعن كل نظرية سابقة وعن كل ما هو قبلى . ويميز بين نوعين من الوقائع : أولية وثانوية . والوقائع الأولية تصدر مباشرة عن طبيعة الكائن العضوى : إنها فطرية ، مستقلة عن كل تجربة ماضية للفرد . والوقائع الثانوية ، على العكس من ذلك ، تنشأ عن تأثير الوسط ، والوسط الاجتماعى بخاصة . وتجارب الفرد هى التى تكتسبها وتحددها^(١) والقوة الانفعالية للاحساس ، فى نظره ، مكتسبة . والشعور باللذة أو الألم الذى يبدو أنه ينبعث عنه هو دائماً عملية ثانوية^(٢) . وهو يعزو إلى الألم والوجع^(٣) protalgie وظيفة يولوجية مباشرة : فكلاهما يشيران أفعالاً مرتكسة خليقة باعادة التكيف ، اياما كان طابع التكيف ، سواء تعلق الأمر بأذى lésion تركيبى أو بعدم توازن وظيفى ناشئ عن عدم الكفاية . وعن إفراط فى الطاقة^(٤) . وسدريه لا يوافق على كلمة « ميل » tendance التى اقترحها ريبو للدلالة على مجموع اندفاعاتنا وشهواتنا ، الخ — إلا مع تحفظات^(٥) . ويرى أن النظرية القائلة بأن الألم علامة على أن ميلاً ما لم يشبع ، مهما يكن من قيمتها بالنسبة إلى علم نفس الظواهر الثانوية — لا يمكن أن تنطبق إلا على الألم الأولي^(٦) .

وقد أشرف سدرية ، بالتعاون مع جورج برتية ، على إصدار مجلة شهرية بعنوان « الترية »^(٧) (سلسلة جديدة ، باريس ، عند الناشر آتية) وهو أيضاً مؤسس « النشرة السنوية فى علم الترية »^(٨) (باريس ألكان، ١٩١١—١٩١٣) .

(١) المصدر نفسه ص ٢٦٠ وما يليها .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٦٧

(٣) يطلق سدرين كلمة « وجع » على الدرجة المخففة من الألم ، مثل

حساسية الأسنان المريضة .

(٤) المصدر نفسه ص ٤٤٣

(٥) المصدر نفسه ص ٤٤٧

(٦) المصدر نفسه ص ٤٥٠

(٧) L'Education

(٨) L'année pédagogique

وهنا نشير إلى لارجييه دى بانصل *Largiuer des Bancels* من إقليم الفو في سويسرة الذى ألف كتاباً بعنوان «المدخل إلى علم النفس، الغريزة والانفعال»^(١)، يأخذه بالنظرية الوظيفية التى تقول إن علم النفس ينظر في مصير الظواهر ، ويحاول أن يفهم دورها البيولوجى^(٢) . أما عن منهج علم النفس فإنه يقول إنه لا يختلف أبداً — من حيث المبدأ — عن منهج علم الفزياء ، لأنه مهما اختلفت الظواهر للملاحظة ، فإن للملاحظة نفسها تظل في كلا العلمين واحدة^(٣) . ولارجييه دى بانصل يمتنع من كل اعتبار ميتافيزيقى . ويقر مبدأ التوازي النفسى الفسيولوجى ، لا بوصفه تعبيراً عن الواقع ، بل بسبب ما يقدمه من مزايا^(٤) .

من تابعوا ريبو

ولننتقل الآن إلى من تابعوا ريبو ، ويمكن أن نقسمهم إلى فريقين كبيرين . وإلى الفريق الأول ينتسب أولئك الذين يسعون لتطبيق التجريب وللملاحظة (للملاحظة الباطنة أو الذاتية ، وللملاحظة الخارجية أو الموضوعية) خصوصاً على علم نفس الإنسان السوى وفى مقابل ذلك يدخل في الفريق الثانى الأطباء النفسىون *psychiatres* الذين تدور أبحاثهم كلها تقريباً حول دراسة الأنماط النفسية للمرضية

(١) عند الناشر بايو فى باريس سنة ١٩٢١

(٢) الكتاب نفسه ص ١٣ وما يتلوها .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٧

(٤) المرجع نفسه ص ٨١ وما يتلوها .

الفريق الأول

علم النفس السويّ

ألفرد بينيه (١٨٥٧ - ١٩١١)

يمكن أن نعد ألفرد بينيه — وهو أول مدير لمعمل علم النفس التجريبي في السوربون الذي أنشئ سنة ١٨٨٩ — أبرز ممثل للفريق الأول . ولتقتصر على ذكر كتابه الرئيسي ، من بين مؤلفاته العديدة ، « للدخل إلى علم النفس التجريبي » الذي ألفه بالاشتراك مع فيليب ، وكورنييه وفكتور هنري (باريس ألكان ، سنة ١٨٩٤) ثم : « تغيرات الشخصية » ، ١٨٩٤ ، « النعب العقلي » ١٨٩٨ ، « علم نفس كبار المحاسبين ولاعبى الشطرنج » ١٨٩٤ — عند الناشر هاشت ، « قابلية الإيحاء » ١٩٠٠ ، دراسة تجريبية للذكاء ، ١٩٠٣ ، « النفس والجسم » ١٩٠٥ — في مجموعة « مكتبة الفلسفة العلمية » (باريس ، فلاماريون) ، « ما يكشف عنه الحظ » ١٩٠٦ ، ثم دراسات عديدة (بعضها عن علم نفس الطفل) ظهرت في مجلة « النشرة السنوية في علم النفس ^(١) » ، التي أنشأها بينيه في سنة ١٨٩٥ .

ولاشك في أن بينيه ، وقد تأثر بشاركو وتين ، قد عنى بمشاكل علم النفس المرضى ، ولكنه أراغ خصوصاً إلى إكمال عمل ريبو فيما يتصل بعلم نفس الإنسان السوي ^(٢) وقد أهدى كتابه « تغيرات الشخصية » إلى ريبو وإياه استلهم . لقد أراد أن يجعل من علم النفس علماً وضعياً لا يدعى وضع نظريات براءة . بل يعزو أهمية كبرى للوقائع التي أحسنت مشاهدتها ^(٣) . وفي هذا الكتاب ، كما في سائر كتبه ، يقترح بينيه نوعاً من علم النفس المجرد عن الروح . إنه لا يستطيع أن ينظر إلى الفرد على أنه وحدة لا تقبل الانقسام « لأنه إذا أمكن شخصية » أن تصبح مزدوجة أو مثلية فهذا برهان على أنها مؤلف ، ومجموع ونتيجة لعناصر

(١) هذه المجلة المهمة يديرها الآن هنري بيرون .

(٢) « المدخل الى علم النفس التجريبي » ص ٢

(٣) تغيرات الشخصية « ص ٣١٢

عديدة . صحيح أن وحدة شخصيتنا الناضجة السوية وحدة قائمة ، لا يفكر أحد في التشكيك فيها ، لكن ها هي ذى الوقائع النفسية أماننا تبرهن على أن هذه الوحدة ينبغي أن يبحث عنها في تناسق العناصر التي تؤلفها^(١) . وعلى وجه العموم فليس مم ذاكرة ولا إرادة الخ . ولا يعترف بينيه بوجود الذاكرة لإامن باب التسهيل في التعبير ، ونحن نعرف أن ما هو واقعي وحى في الفرد هو أفعال الذاكرة ، أعنى الحوادث الصغيرة الجزئية المتميزة . « وما نسميه عقلنا وذكاءنا ما هو إلا مجموع من الحوادث الباطنة ، العديدة جداً للتنوعة كل التنوع ، وأن وحدة وجودنا النفسى ينبغي ألا يبحث عنها خارج ترتيب وتركيب وتنسيق كل هذه الحوادث . وتلك هي الفكرة العامة التي عبر عنها ريبو بوضوح حين ختم كتابه للمناز في أمراض الشخصية^(٢) » .

ومن ناحية أخرى نجد أن بينيه يرتبط في هذه المسألة ليس فقط بريو بل وأيضاً بفريدريك بوليان الذى عبر — كما سنرى فيما بعد — عن رأى مماثل وذلك في كتابه « النشاط العقلى وعناصر العقل » . وهذا ينطبق أيضاً على نقد الترابطية ، وإن كان بينيه في كتابه « علم نفس الاستدلال » (سنة ١٨٨٦) يعترف بمذهب ترابط الأفكار . لقد وصل بينيه — عن طريق دراسة تغير الشخصية — إلى الاقتناع بأن ما يميز الشخصية النفسانية ليس هو قانون الترابط غير الشخصى ، بل هو بالأحرى الذاكرة والحلق اللذين لا يفسران إلا بقوانين الترابط .

وما يدعو بينيه إلى الترحيب الحار بإنشاء معامل لعلم النفس التجريبي^(٣) هو أنه يرى في ذلك علامة على تحرر علم النفس نهائياً من الفلسفة ، « من ذلك الخليط الغامض من المعارف الذى يطلق عليه اسم الفلسفة » وخصوصاً الميتافيزيقا . صحيح أن علم النفس التجريبي لا يحرم الدراسات الميتافيزيقية ، لكنه هو نفسه ينبغي عليه

(١) المرجع نفسه ص ٣١٦

(٢) المرجع نفسه ص ٣١٧ وما يثلوها .

(٣) يعترف بينيه بفضل فنت Wundt العظيم فى هذا الصدد ، فهو الذى أنشأ فى سنة ١٨٧٨ أول معمل لعلم النفس . انظر : « المدخل الى علم النفس التجريبي » ص ١ ، ص ٩ وما يليها .

ألا يقوم بها ، بل يجب عليه أن يظل « علماً طبيعياً ، ولا شيء أكثر من هذا » ، ويجب عليه أن يكفي نفسه بنفسه مثل علم الحيوان وعلم النبات ^(١) . وتأثير ريبو ، لا يستبعد الاستبطان ، بل يعده أساس علم النفس . لكنه لا يقول أبداً باستقلال الحياة النفسية بذاتها . ويمكن أن نعهده بالأحرى ممثلاً لعلم نفس مجرد عن الروح وللنظرة إلى الشعور على أنه ظاهرة ^(٢) سطحية *épiphénoménale* . وفي هذا يقول : « إن مظاهر الشعور تتوقف على المخ ... ولا يظهر الشعور إلا حين يصل الاهتزاز الجزيئي إلى المراكز العصبية ، والأمر يجري كما لو كان هذا الاهتزاز هو الذي يبعث الشعور » ^(٣) . ويمكن بمعنى من المعاني ، أن نتحدث عن توازن نفسى فزيائى عند بينيه . فهو يرى أن هناك قرابة بين كفيات الموضوعات الخارجية وبين اهتزازات الأعصاب .

« نحن نقر بنوع من التوازي بين الشعور والموضوع للعلوم ، لكن هاتين السلسلتين ليستا مستقلتين كما تدعى التوازية العادية ، بل هما متحدتان بمتجان متكاملان » ^(٤) . وعلى كل حال فإن الواقعة النفسية لا تختلف بالجواهر عن الواقعة الفزيائية ^(٥) . « إن الشعور والمادة لهما حقوق متساوية » ^(٦) . والتوازية عند بينيه واحدة النزعة وحسية ، بمعنى أنها تنظر إلى الإحساس على أنه نواة الحياة النفسية وأنه لا يعترف فى كل العلوم إلا بشيئين : الاحساسات ، والشعور المصاحب لها ^(٧) . « الإحساس بوصفه الشيء المشعور به ، هذا هو الجانب الفزيائى ، وهو المادة ؛ والإحساس بوصفه واقعة الإحساس والحكم ، ذلك هو العقل » ^(٨) .

(١) المصدر نفسه ص ١٤٦

(٢) [وتترجم أحيانا بالظاهرة العرضية أو الظاهرة المضافة] .

(٣) « النفس والجسم » ص ٢٤٤ وما يليها .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٦٠

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٦١

(٦) الكتاب نفسه ص ٢٦٣

(٧) الكتاب نفسه ص ٢٧٦

(٨) الكتاب نفسه ص ٢٧٣

وروح العالم الدقيق تشيع في أبرز كتب بينيه وهو : « دراسة تجريبية للذكاء »
 إننا من أجل دراسة الوظائف العليا للعقل ، أعنى الذاكرة ، والانتباه ، والنخيل ،
 ونوجيه الأفكار — لسنا في حاجة إلى تكنيك جديد يكون مختلفاً عن ذلك
 الذى يفيد في دراسة الإحساس^(١) . ومسلك فسيولوجيا الحواس يمكن ويجب أن
 يطبق على الدراسة التجريبية للوظائف العليا للنشاط « العقلى » بشرط أن يحصل
 الاستبطان — وهو يشغل مكاناً متواضعاً جداً في هذه المناهج — أن يحتل مكان
 الصدارة^(٢) . ولسنا في حاجة إلى التنبيه على أن بينيه يضع تفرقة بين الاستبطان ،
 كما يفهمه هو ، وبين « التأمل الذاتى » عند فكتور كوزان^(٣) .

وفي البحث التجريبي عن الوظائف العليا بواسطة « الاستبطان العقلى » ينبغي
 قدر الإمكان التوجه إلى أشخاص نعرفهم معرفة وثيقة ، أعنى إلى ذوى القربى
 والأصدقاء ، إلخ . وبينيه هو نفسه طبق الدراسة التجريبية على ابنتيه مرجريت ،
 وعمرها ١٢ سنة ، وأرماند ، وعمرها ١٣ سنة ، ووضع مقارنة متوازنة بينهما ،
 ودرس أفكارها وصورها وألفاظهما^(٤) . فوجد أن ابنتيه تمثلان نمطين عقليين
 أساسيين : فرجريت أساساً ذات نزعة عملية ، علمية ، وأرماند أساساً ذات نزعة
 شعرية وأدبية . ويعتقد بينيه أن هذين النمطين يمثلان العقل الإنسانى بعامه . كذلك
 وجد أن عمل الفكر لا يكفى جهاز ترابط الأفكار (تداعى للعانى) لتمثيله ،
 بل هو جهاز أشد تعقيداً يفترض دائماً عمليات اختيار وتوجيه^(٥) . ثم إنه
 لاحظ ، بخلاف تين وشاركو ، أن ثمة فكراً بغير صور ، وأن الفكر أعنى من
 الصورة^(٦) .

ومن أفضال بينيه الكبرى أنه شق الطريق إلى الدراسة التجريبية لعلم نفس

(١) « دراسة تجريبية للذكاء » ، ص ٤

(٢) الكتاب نفسه ص ٨

(٣) الكتاب نفسه ص ٢

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٠٢

(٥) الكتاب نفسه ص ٣٠٨

(٦) الكتاب نفسه ص ٣٠٩

الطفل في فرنسا . صحيح أن رجالاً مثل تين وإيجيه وألير Allaire وديفي ويرث وكومباريه مهدوا له الأرض بما قاموا به من مشاهدات . بيد أن بينيه هو الذي حاول تطبيق الطريقة التجريبية بصورة منظمة ، بأن نظم أبحاثه في المدارس . وفي مستهل المجلد الأول من «النشرة السنوية في علم النفس» *Année psychologique* نجد دراسة عن ذاكرة الكلمات والعبارات قام بها في إحدى المدارس الأولية . ومشاهداته في المدارس زودته أيضاً بمواد لأبحاثه عن قابلية الانحاء والدراسة التجريبية للعقل . وعرض أفكاره عن علم النفس التجريبي للطفل في كتابه : « الأفكار الحديثة عن الأطفال » (باريس ، الناشر فلمازيون ، سنة ١٩٠٩) . وهذا الكتاب يشهد أيضاً على الميل الأساسي عند بينيه ، ذلك الميل إلى إعطاء علم النفس طابعاً علمياً دقيقاً . فبينما للملاحظات الحسية *empiriques* لاضابط لها ، فإن علم النفس التجريبي *experimentale* يستند إلى تجربات *expérimentations* مقارنة تجري على الشهود^(١) . ومن أجل هذا ينبغي على المعلم أن يتخذ موقف المحرب وأن يطبق في الأحوال للشكوك فيها الاستبارات *tests* التي تتحدد بالدقة استعداداً أو ملكة^(٢) . وبدون علم النفس التجريبي لن تقوم للتربية الحققة قائمة . وقد اقتنع بينيه ، بفضل خبرة خمسة وعشرين عاماً ، بأن تحديد استعدادات الأطفال هو المهمة الكبرى للتربية والتعليم فليس التلميذ هو الذي ينبغي عليه أن يتوجه وفقاً للتعليم ، بل بالأحرى التعليم هو الذي ينبغي أن يوجه وفقاً للتلميذ .

وشخصية التلميذ هي التي ينبغي أيضاً أن تحدد المهمة التي سننخذها . وبالجملة فإن دراسة علم النفس الفردي يجب أن يكون شرطاً لكل تربية (سيداجوجيا)^(٣) والمدرسة الحققة يجب أن تكون مدرسة على المقاس^(٤) .

(١) « الأفكار الحديثة عن الأطفال » ص ٣٣٩

(٢) الكتاب نفسه ص ١٤

(٣) الكتاب نفسه ص ١١ وما يتلوها .

(٤) [على المقاس - أى في مقابل : جاهزة]

فردريك بوليان (١٨٥٦-١٩٣١)

الاتجاه النفساني عند فردريك بوليان يذكر من نواح عديدة باتجاه يتيه ، على الرغم من محاولة التفاهم مع المذهب الروحي . ومن المحتمل جداً أن يكون كلاهما قد أثر في الآخر . وعلى كل حال فتأثير ريبو حاسم عند بوليان . لقد اتسقى بأستاذه فأراد أن يقيم علم نفس علمياً . ويوافق ريبو في مكافئة التصور العقلي للحياة النفسية ، فيلج في تأكيد أهمية الانفعالية واليول . والأفكار المتعلقة بالارتباط المنظم والغائية المحيطة تسود علم النفس كما يتصوره بوليان . لكن على خلاف مذهب الترابطية يرى أن الارتباطات ليست بطبيعتها مجردة ، بل تنشأ عن تنازع اليول ومن أجل غاية . والاختيار يتم وفقاً لقانون الكف للمنظم — inhibition systématique الذي يقول إن كل واقعة نفسية تميل إلى كف سائر الوقائع النفسية التي لا تستطيع أن تتحد معها من أجل غاية مشتركة . لكن بالرغم من تقدمه لمذهب الترابطية فإنه يمكن أن يعد نمثلاً لعلم النفس المجرد عن الروح ، بمعنى أنه يرى أن الحياة النفسية مؤلفة من عناصر . وعنوان كتابه الرئيسي: « النشاط العقلي وعناصر العقل »^(١) بالغ الدلالة على هذا . « تركيب من الظواهر العضوية والظواهر النفسية التي هي نواتج اجتماعية حقيقية ، وعنصر النظام الاجتماعي ، ومبدأ الغائية في العالم — تلك هي الخصائص الرئيسية الثلاث للعقل »^(٢) . وللدلالة على أن العقل هو في جوهره نشاط تركيبي ، يدرس بوليان عناصر العقل ، فيجدها ذات نشاط خاص بها ، مستقل نسبياً ، يكاد يشبه نشاط الناس والأسر والأحزاب التي تؤلف المجتمع وهي أفضل توحداً منها . ثم يدرس بعد ذلك قوانين النشاط العقلي ، ويتبين أن القانون الرئيسي كان قانون الغائية ، وقانون الترابط المنظم الذي يدرسه على الولاء في الإدراك والأفكار والعواطف والإرادة والشخصية ، يكتمل هذا القانون بقانون الكف المنظم الذي هو بمثابة مكمل له بامتزاجه مع القانون الأول وفي بعض الظروف يؤدي إلى نشوء أشكال خاصة للظواهر يعبر عنها بقانون التباين contraste وكذلك بالقوانين الأقل أهمية الخاصة بالترابط عن طريق التشابه والترابط عن طريق الاقتران^(٣) .

(١) ظهر عند الناشر ألكان ، باريس سنة ١٨٨٩

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٨٥

(٣) الكتاب نفسه ص ٥٨٥

وفي كتاب « فسيولوجيا العقل »^(١) يقول بوليان بالفرض القائل بالتوازي النفسى الفزيائى وهو بهذا يذكرنا ببينييه . والواقع أنه لا يوجد ، فى نظر بوليان ، عالم روحى وعالم مادى يؤثر كلاهما فى الآخر . بل يوجد تواز بينهما ، لا فعل متبادل^(٢) » نحن نعلم أن شعور الإنسان يناظر عمل مخه ، وأن من المحتمل جداً أن تكون لكل واقعة شعور ظاهرة فزيائية مضافه هى اهتزاز المراكز العصبية .^(٣) وعن طريق هذه الفلسفة النفسانية يتخذ موقفاً وسطاً بين المادية والروحية « يعتمد عن كليهما من حيث أنه لا يقر إلا بالظواهر لا بجوهر يحملها ، ويقرب من للمادية من حيث أنه يؤكد أن كل ظاهرة نفسية لها مضاف هو ظاهرة مادية (مجموع الحواس أو إمكانات الحواس ومن حيث أنه يقر بمخيمية الوقائع النفسانية ، ويقرب من الروحية من حيث أنه يؤكد أنه لا يمكن إرجاع العقل إلى الحركة) »^(٤).

وفي كتاب « الطباع » les Caracteres (باريس ، ألكان ، سنة ١٨٤٤) يسعى بوليان لبيان إلى أى مدى المظاهر المختلفة للقوانين التى وصفها فى كتابه الرئيسى تحدث أنماطاً مختلفة من الطباع النفسية . وهو بهذا إنما يريد القيام برد فعل ضد التطورية عند اسبنسر بأن يقرر قانوناً يقول إن التطور يتقدم من التعدد إلى الوحدة ، ومن غير المحكم إلى النظام ، ومن الصدفة إلى الغاية ، ومن الأثرة إلى المحبة ، ومن الفردية إلى التعاون^(٥) . وهنا أيضاً نجد الفكرة الأساسية ، فى كل فلسفة بوليان النفسية ، وهى أن القانون الذى يسود كل حياة الروح هو قانون الترابط المنظم الذى يعبر عن استعداد كل عنصر ، أو رغبة أو فكرة أو صورة ، لإثارة عناصر أخرى يمكن أن ترتبط معه من أجل غاية مشتركة وتبين أيضاً هذه

(١) ظهر عند الناشر ألكان .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٧٧ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١٨١ .

(٤) الكتاب المذكور ص ١٨٣ .

(٥) « الطباع » مقدمة الطبعة الأولى .

الواقعة وهي أن كل عنصر هو مؤلف موحد من عناصر — من نوع أدنى — مترابطة بحيث تؤلف وحدة عليا فوقها تؤلف بينها . وهذا القانون يكمله قانون الكف المنظم . ومن العمل المشترك بين هذه القوانين ينشأ قانون التباين ، وهو القانون الثالث الكبير من قوانين الحياة العقلية ، وأخيراً قانونا الترابط بالاقتران وبالتشابه^(١) . وهكذا نجد بوليان يرجع دراسة أشكال الطبع إلى البحث عن العناصر النفسية الرئيسية التي تكون الشخصية : ميول سائدة ، أفكار ثابته ، رغبات سائدة ، علاقات قائمة بينها ، الخ . وبوليان يجمع بين الطباع وفقاً للقوانين النفسانية التي أشرنا إليها . وينظر الترابط المنظم المتزنون والموحدون^(٢) . والأنماط^(٣) الناشئة عن سيادة الكف المدغم هي : الضابطون لأنفسهم والمتأملون . وفي مقابل ذلك نجد أن القلقين والعصبين والخالفين أنماط تنشأ عن سيادة الترابط بالتباين^(٤) وهناك أنماط أخرى تشهد على نشاط مستقل لعناصر العقل : وهي المندفعون والمتأثرون ، وغير المحكمين والمشتتون ، والقابلون للإيحاء ، والضعفاء ، والساھون ، والمغفلون ، وخفاف العقول ، الخ .^(٥) وهناك أنماط أخرى تنشأ عن مختلف صفات الميول والعقول (سراوة الطبع ، ضيق الأفق ، المساكين ، الأطهار ، المضطربون ، الوجدانيون ، المغامرون ، الإراديون ، العبيدون ، الثابتون ، الضعفاء ، المتقلبون ، اللرنون ، الرقيقون ، الغلاظ ، الجفافة ، الخ)^(٦) . ثم أنماط أخرى تتحدد بالميول الحيوية : الشرهون ، القنع ، الشهوانيون (جنسياً) الباردون أو بالميول المتصلة بالحياة العضوية^(٧) ، بينا العقليين والانفعاليين والمهرة نفسياً يتحدون بميول تتعلق بالحياة العقلية ، وأنماط أخرى تحددها الميول الاجتماعية : الأنانيون ، الإيثاريون ، الدنيويون ، المحترفون ، البخلاء ، المقتصدون ، الأخاء

(١) الكتاب نفسه ص ٧

(٢) الكتاب نفسه ص ١١ - ٢٢

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٣ - ٤٣

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٢ - ٤٣ (الخالف : الكثير الخلاف)

(٥) الكتاب نفسه ص ٤٧ - ٦١

(٦) الكتاب نفسه ص ٦٨ - ٩٨

(٧) الكتاب نفسه ص ١٢١ - ١٢٦

المبذرون ، المغرورون ، المتكبرون ، المتعطرسون ، الطموحون ، المتواضعين ،
المطيعون ، السعداء ، المستمتعون ، المتشائمون ، الزاهدون^(١) . وأخيراً يوجد
أنماط تتحدد بالميل فوق الاجتماعية : الله ، الكون ، الخ^(٢) .

وفي كتاب « أكاذيب الطبع » (باريس . الشكان ، سنة ١٩٠٥) يدرس بوليان
الأنماط المختلفة لتمويهات الطبع . وهذا الكتاب يشهد — إلى حد بعيد — على
تصور متشائم للعقل الانساني يذكر من عدة نواح بلاروشفكو وشونهور .
ويوشك المرء أن يطبق على بوليان العقيدة الأساسية لكتابه التي وضعها في رأس
المقدمة : « لا شيء فينا صريح » وان يشك في امانة المحاولة التي قام بها . إن
فكرة بوليان هي : « لا شيء فينا صريح » . او على الأقل لا شيء فينا صريح
كل الصراحة . فما من عاطفة لدينا نستطيع ان تعبر عنها دون نفاق او دون تحفظ .
وما من عقيدة نستطيع ان نوكدّها دون بعض التحفظات او دون كذب درجة
شعورنا به متفاوتة . والانسان غالباً مصلحة في الا يظهر طبعه الحقيقي . ولهذا يمويه
بارادته وعن شعور منه بذلك ، او بالغريزة دون أن يدرك ذلك — يمويه صفات
وعيوباً غريبة عنه او لا يملكها إلا بدرجة ضعيفة^(٣) . ويميز بوليان بين نوعين
من التمويهات : « بعض الناس يكتبون حساستهم . والبعض الآخر يتصنعون عواطف
ليست لديهم . وفي الحال الأولى إخفاء : وفي الحال الثانية تمويه . لكن هذا ليس
على وجه الإطلاق . فإخفاء نقيصة هو تمويه الصفة المضادة . والتمويه بصفة حميدة
إخفاء للنقيصة المقابلة او إخفاء حالة محايدة بعيدة عن الصفة الحميدة والنقيصة على
السواء »^(٤) وبوليان يجد في كل هذا فعل القوانين النفسانية الكبرى . فالترابط
المنتظم موجود أساساً في كل هذه التمويهات ، ويتبدى على اشكال عدة . وهو الذي

(١) الكتاب نفسه ص ١٥٩-١٨٩

(٢) الكتاب نفسه ص ١٩٠-٢٠٠

(٣) « أكاذيب الطبع » ، ص ١-٢

(٤) الكتاب نفسه ص ٤

يوجه التموهيات ويعطيها معنى . والأمر في كل الأحوال امرضعف ، او النظاره والتمويه بالقوة . ويدرس بوليان التموهيات السلبية : عدم التأثير الزائف — والتمويهات الايجابية : الحساسية الزائفة — وفروقتها الدقيقة المختلفة . وينتهي إلى النتيجة التالية : لا فعل من أفعالنا ، ولا حال من أحوالنا ليس بقادر على أن يخدع أولئك الذين يلاحظونها ويحكمون عليها ، يخدعونهم وفقاً لاستعدادات عقولهم ^(١) . ولا يوجد شخص بفعل وفقاً لطبيعته الكاملة ، بل يوجد دائماً إخفاء وتمويه (أو تظاهر) . « ألا يمكن أن نؤكد أن ثمة نفاقاً في كوننا لا نبدي في سلوكنا العواطف الرديئة التي تشيع فينا ^(٢) » ، إن التظاهر بصفة حميدة والتفكير فيها وتمثيلها وتصويرها للغير يعطيها حدّاً أدنى مقداراً من الواقع . فنارتوف بتظاهره بالتقوى مال إلى أن يكون تقياً ^(٣) . وهذه الحركة المزدوجة : التظاهر من ناحية ، التوهم من ناحية أخرى — عامة مستمرة .

فدجن نخدع دائماً ونخدع وهذه الأخطاء والآ كاذب تجعل الحياة ممكنة ، بفضل بعض خصائصها . وهكذا يعيش كل امرئ منعزلاً في عالم خيالي خلقه تظاهر الآخرين وأوهامه هو ^(٤) . وإنا لنبدل ذاتنا أحياناً إلى درجة أننا لانكاد نعرفها . صحيح أن التظاهر يتغير باستمرار ، لكنه يؤلف جزءاً مكثلاً لطبيعة الإنسان . « فالكذب ، والتظاهر ، والوهم أشكال ومظاهر للطباع العامة اللازمة لكل عقل وكل حياة وكل واقع » ^(٥) .

وليس هذا كل شيء . فبوليان يمد التوهم والكذب إلى مجموع العالم . فهذا ما يمكن أن يقال بشأن أحد كتبه الأخيرة ، وعنوانه « كذب العالم » (باريس ، السكان ، ١٩٢١) . فهنا أيضاً ينظر إلى الترابط على أنه جوهر الحقيقة الواقعية .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٤٢

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٤٧

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٥٣

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٦١-٢٦٢

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٦٨

ولاشك في ان الترابط — في العالم اللاعضوى كما في العالم العضوى ، في العالم النفسى كما في العالم الاجتماعى وبالجملة فى الـيكون كله — هو الواقعة الأكثر عموماً والأكثر جوهرية وأهمية . والناس يطلقون عليه أسماء عديدة : الترابط ، المذهب système ، التركيب synthèse ، التنظيم ، المزج ، المجتمع ، العصبية ، التحالف ، النقابة — كل هذه الكلمات وغيرها تدل على طابع واحد للأشياء وعلى أشكال متفاوتة فى الاختلاف لنفس الواقع . بيد ان الترابط لا يسود سيادة مطلقة . « يوجد ترابط فى كل مكان ، لكن لا يوجد الترابط وحده . فان مجموع العالم يبدو ، على العكس من ذلك ، غير محكم »^(١) . « وهذا المزج بين عدم الأحكام وبين التنظيم ، بين التقابل وبين الهوية الذى وجدناه أينما وجهنا النظر ، وهذه التبعية من التقابل للمذهب ، وهذا الاستغلال للغير لمصلحة الموهو — مما يميز الترابط ، وبالتالي يميز كل وجود ، يوجد فى الحياة الاجتماعية امر يلخص خصائصه ويرمز إلى طبيعته الجوهرية ، وهذا الأمر هو الكذب . . . إن الكذب تنظيم يغطى على عدم انسجام وينبنى عليه ويستتره ، وفى بعض الأحوال وإلى حد ما يميل إلى القضاء عليه . وبهذا فان الكذب يمثل حياة العالم ، وحياة الجماعات ، وحياة الأفراد وكل عناصرهم مهما توغلنا فى الكشف عنه »^(٢) . وبالجملة فان الكذب عام ، والخطأ كذب . بل إن تمت شيئاً من الكذب حتى حين تؤكد حقيقة بشيء عن الخفة »^(٣) . والكذب موجود أيضاً فى اخاص انواع الحب ، وفى البحث البالغ الجدى عن الحقيقة . « والكذب أيضاً فى المجتمع وفى كل الوظائف الجماعية الكبرى : من علم وفن واخلاق ودين »^(٤) .

فالن ، مثلاً ، ما هو ؟ « إن المميز الأهم للفن هو أنه يخلق واقعا وهميا سطحيا يقصد به إلى التمويه وإلى استبدال الحقيقة الواقعية موقتنا ، وأحياناً إلى الأبد .

(١) « كذب العالم » ص ٧-٨

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٣١

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٣٣

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٣٥

ومهمته أن يجعلنا نحيا في عالم غير موجود ، ولكنه يوائم رغباتنا ، إن الفن في جوهره يقوم على الاستبدال بعالم حقيقى يزعبنا ويسخطنا ، عالماً آخر أقل صدقا ولكنه أرضى لنا^(١) ، والفنان لا يسعى ، كما يسعى السياسى مثلا أو المحامى القليل الذمة ، أن قدم لنا كذبه على أنه حق^(٢) وشيئا فشيئا يميل العالم للوهوم الذى ينشئه الفن إلى أن يصير حقيقيا ، لا بأن يتوقف ان يكون وهما ، بل بأن يمتص العالم الحقيقى وأن يخضع له^(٣) . إن الفن يبدع كائنات وهمة ، لكن كلما كانت هذه الموجودات منسجمة وجميلة ، ارتفع مستوى الفن ، وصورة الحياة العليا نفي لحياتنا هاهنا ، لكنها في ذاتها ميل إلى تحقيق هذه الحياة العليا^(٤) ، « إن الوجود ، مثل الفن الذى يسنده وينميه ، ينحون نحو القضاء على نفسه كلما حقق الانسجام الذى يسعى إليه^(٥) » .

وأخيراً ، نجد ان الكذب يلعب دوراً كبيراً فى إضفاء صفى الروحة والاجتماعية على الميول والعواطف . فلكي يتصف ميل بالروحية والاجتماعية من الضروري ان يكون على نحو ما معارضاً ومضطرباً ، وان يكون إرضاءه صعباً ، مهدداً ، غير منتظم ، والا يكون عمله غير منظم كل التنظيم ، وان يكون محدداً ومهذباً واسطة الجرى العادى للحياة^(٦) وبوليان يرجع إلى ثلاثة انواع القوى التى يصطدم بها ميل من الليول ، وهى أولا الكائن العضوى ، ثم العقل ، ثم المجتمع الذى يؤثر فيه بتوسط العقل والكائن العضوى .

وينبغى أن يتكيف الليل للتولد — مع أعضائنا وعقلنا ووسطنا الاجتماعى . وهو يميل إلى الذوبان فيها والتكيف وإياها والتشبه بها . ولهذا فان كل أفكارنا

(١) « الكذب فى الفن » ٠ ٤ باريس ، ألكان سنة ١٩٠٧ ص ٣

(٢) الكتاب نفسه ص ٥

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٢٧

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٥٢

(٥) الكتاب نفسه ص ٣٦٠

(٦) « التغيرات الاجتماعية للعواطف » (باريس ، عند الناشر فلاماريون ،

سنة ١٩٢٠)

ورغباتنا تحمل — على تفاوت في الوضوح والعمق — طابع المجتمع الذي نعيش فيه^(١) . فالحب مثلاً هو في جملته تغير للغريزة الجنسية .

ولو كان الليل الجنسي يشبع بنفس السهولة والانتظام الذي تشبع به الحاجة إلى النفس ، لبقى بسيطاً ولم ينشأ الحب بالمعنى الذي نفهمه^(٢) . ولكن بوليان يعتقد أن إضفاء الروحية على الميول ، وخصوصاً على الغريزة الجنسية ، يحمل ويرغم الأفراد على الوقوع في متناقضات وأكاذيب وأوهام وآلام تكون أحياناً قاسية . لقد أخفق المجتمع إذن . « فأينما تولينا وجدنا تناقضاً هائلاً بين المبادئ والوقائع ، بين القواعد المقررة والسلوك ، وفي أحيان كثيرة بين الأقوال الرسمية والآراء الشخصية »^(٣) .

جول پایو (١٨٥٩)

أهدى جول پایو كتابه الرئيسى : « تربية الإرادة »^(٤) — إلى أستاذه ريبو ، « إلى الرائد الذى كان أول من طرد ، فى فرنسا ، الميتافيزيقا من علم النفس » وكان منهجه أن يدرس علم النفس على أنه علم . لكن غرض العالم ليس أن يعلم ، بل أن يدرك الأمر قبل وقوعه ابتغاء أن يكون له القدرة عليه . فالتجارب والتحكم من التنبؤ بالمستقبل ، ومن تغيير الظواهر كإنشاء ، وبالجملة القدرة على جعل المستقبل كما نريد أن يكون عليه — ذلك هو دور العالم ، وبالتالى ، دور عالم النفس . « فى الوسائل المؤدية إلى توليد أو تقوية العواطف المحررة ، وإلى القضاء على أو كبت العواطف المعادية لضبط أنفسنا » — مثل هذا العنوان يمكن أن يوضع عنواناً فرعياً لكتاب پایو هذا . وهو بدلا من معالجة تربية الإرادة بطريقة مجردة ، اتخذ موضوعاً رئيسياً

(١) الكتاب نفسه ص ٦

(٢) الكتاب نفسه ص ٩

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٥٢-٢٥٣

(٤) الطبعة الأولى ، باريس ، ألكان ، سنة ١٨٩٣ . وأشارتنا الى الطبعة

التي ظهرت سنة ١٩١٨

تربية الإرادة كما يقضى ذلك العمل العقلي المستطيل المثار .

أما فيما يتعلق بمشكلة الحرية ، فإن بايو يرفض بشدة الجبرية المطلقة وحرية الإرادة ، لأنه يرى في ذلك عقبة في سبيل تربية الارادة ، لأن تحرر الذات شيء ينبغى الظفر به عن طريق المجهود ، وليس شيئاً حاضراً . وبأيو يتابع ريبو في إيلاء أهمية كبيرة للحياة الانفعالية د affective ، من أجل تربية الارادة .

لهذا يرى نفسه ملزماً بمكافحة نظرية الأفكار - القوى التي قال بها فوييه ، وهى نظرية ذات نزعة عقلية . د إن فوييه قد دافع عن نظرية زائفة عامة حين تحدث عن الأفكار - القوى . ولم يدرك أن ما يعطى الفكرة قوة تنفيذية ، إنما يأتى دائماً تقريباً من نحالها مع القوى الحقيقية التي هى الأحوال الانفعالية (١) .

كذلك نجد بايو - تحت تأثير ريبو - يستند إلى الناحية المرضية ، لأن المرض يقدم لإينا بكل وضوح الدليل على أن كل قوة محرضة على أفعال مهمة تصدر عن الحساسية . لكن مع الأسف إذا كان الجانب الانفعالى في طبيعتنا له مركز التفوق في حياتنا النفسانية فإن سلطاننا عليه ضعيف (٢) . ومع ذلك فإن الحرية التي حرمتنا منها في الحاضر يمكننا الزمان من الظفر بها . إن الزمن يحرقنا .

فكل منا يستطيع لو شاء أن يقرن - مثلاً - بفكرة عمل مجهد شاق عواطفه تجعله سهلاً (٣) . وبالجمله فإن من الممكن أن يرى الإنسان إرادته بنفسه (٥) .

١ — الكتاب نفسه ص ٣٦ .

٢ — الكتاب نفسه ص ٤٤ .

٣ — الكتاب نفسه ص ٦٤ .

٤ — الكتاب نفسه ص ٦٩ .

٥ — الكتاب نفسه ص ٨٨ .

والوسائل الباطنة لتحقيق هذه الغاية هي : الروية والفعل (١) . والفعل معناه إظهار إرادتنا على نحو ما وإعلانها (٢) . وفي الجزء العلى من هذا الكتاب يقدم إرشادات مفصلة لتطبيق هذه الوسائل . ويفعل ذلك أيضا في كتابه : « العمل العقلي والارادة » . تابع تربية الارادة ، (باريس ، ألكان ط ٢ سنة ١٩١٩) خصوصا فيما يتعلق بعمل الطالب العقلي .

والنزعة الارادية واللاعقلية والفعلية عند بايو تظهر أيضا في كتابه عن الاعتقاد (٣) يرى بايو أن للاعتقاد أهمية بالغة بالنسبة إلى العلم وإلى الحياة . وليس الاعتقاد ظاهرة عقلية ولا ظاهرة حسية : إنه في وقت واحد ظاهرة عقلية وحسية وإرادية مل وجسائية أيضا . فنحن نعتقد بكل كيائنا . ولهذا فإن الاعتقاد سابق على العقل ، والعقل لا يفيد إلا كحاجز (٤) . وعند بايو أن النظريات ذات النزعة العقلية عاجزة عن تفسير الاعتقاد . وهو يهاجم خصوصا الترابية عند جون استيورت ميل . فكل شيء يفسر بالترابط (التداعي) ، إلا العقل نفسه (٥) . وكل اعتقاداتنا أساسها قانون العلية .

غير أن هذا القانون ليس مطلقا إلا بالنسبة إلينا : أعني أنه نسبي وأننا نحوسون في المحتمل . والاحتمالية هي الأساس في وجودنا . اللامعروف يشملنا ، وإننا نعيش في المحتمل : « فيه تتحرك وبه نكون » (٦) . والاعتقاد هو الإمساك عن الفعل مع التأهب للفعل (٧) . وعلى كل حال فإن الحياة الانفعالية تلعب دورا كبيرا في

(١) الكتاب نفسه ص ٥٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٣٧ .

(٣) الاعتقاد : « طبيعة ، جهازه ، تربيته » ، ط ٢ باريس ألكان سنة ١٩٠٤ .

(٤) الكتاب المذكور ، ص ١٧٣ — ١٧٤ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٣٦ .

(٦) الكتاب نفسه ص ١٦٦ — ١٧٠ .

(٧) الكتاب نفسه ص ٢٣٩ ، ١٩٧ .

الاعتقاد . وبسكال يقول بحق : « شاء الله أن تدخل الحقائق الإلهية من القلب إلى العقل ، لامن العقل إلى القلب . . . حتى أنه . . . ينبغي أن نجلب الأمور الإلهية لنعرفها » (١) . لهذا ينبغي في التربية أن يتوجه التأثير إلى العواطف في المقام الأول وهذا التأثير يجب أن يكون مزدوجا : بالإقناع والقهر (٢) ، فالاستعمال العاقل للحزم ، والتربية والوسط المختار يمكن أن يؤدي إلى بث معتقدات أخلاقية في الطفل لها قوة مدهشة . وإلى هذا التأثير المثلث ، ينبغي أن نضيف الفعل القوي للممارسة المشتركة كما تتم مثلا في الكنيسة الكاثوليكية وجيش الخلاص (٣) .

أما كامى بوس ، Camille Bos ، فقد تابعت روح منهج ريبو فككت عن كل تفكير ميتافيزيقي في علم النفس ، ولجأت إلى التجريب وانتفعت بعلم الأمراض (٤) . وهى ترى أن الاعتقاد يرتبط بنشاطنا ، ويعبر عنه في كل درجاته ويتقدم مثله من الآلية إلى الحرية . والاعتقاد في ابتدائه يكون شيئا واحدا مع إرادة الحياة التى هى أساس الحياة . ولكنه يتطور ويصل إلى الوعى بذاته فيؤكد ذاته في أكثر أنواعه مباشرة وهى الإحساس ، ولا يتجاوز إلا نادرا الشكل الآلى الذى تنظمه العادة . والعقل فيما بعد ، والامثال كما يقول شوبنهاور يأتیان فيعوقان آلية الاعتقاد ، فتحدث مضاعفات تبطئ من سيره ، بيد أن الاعتقاد ما يلبث أن ينتصر عليها على نحو أو آخر . وبعد عمل التفكير ، إذا تم بمساعدة عناصر جديدة حاضرة ، يمكن الاعتقاد الذى اختاره الفرد أن يسمى اعتقاده الشخصى

(١) « الكتاب نفسه ص ٢٠٥ .

(٢) « الكتاب نفسه ص ٢٧٩ .

(٣) « الكتاب نفسه ص ٢٢٥ .

(٤) « علم الاعتقاد » ، باريس ، سنة ١٩٠٦ ص ١٥ .

حقاً . فالإنسان وحده هو الذى يعتقد إذن ، واعتقاد كل إنسان يمثل ذاته الشخصية (١) .

وهذا هو السبب أيضا فى أن كل اعتقاد مقدس ، لأنه تعبير عن شخصيته الإنسانية . والاعتقاد ينشأ من كون الإنسان لا يملا الكون كله ولا يستطيع أبدا أن يحل لغزه كله ، وعلى هذا فإن الاعتقاد يتجاوز المنطق ، إنه ها هنا وها هنا : إنه افتراض الحياة نفسها (٢) ،

أما فيما يتعلق بالاعتقاد الدينى بخاصة ، فإن بوس يرى أنه أعلى وأكمل أنواع الاعتقاد لأنه فيه ينشد الأنا المريد والأنا العاشق ، إلى جانب الأنا العاقل ، لإرضاء ذاتهما (٣) .

يمكن أن تتعقل الله : لكننا نظل متوقفين عند فكرة عنه وتصور إذا لم يأت القلب فيبرزنا وينعش فينا التجريد البارد فتصبح الفكرة إلها واقعيًا حقيقيًا نستطيع أن نؤمن به . ويشهد على قوة الانفعال العدد الكثير من المؤمنين الذين عادوا إلى الدين بفضل ألم كبير (٤) ،

ويفسر كون الاعتقاد الدينى عند المرأة أكبر وأوسع منه عند الرجل - بأن الانفعالية عند المرأة غالبية (٥) .

(١) الكتاب نفسه ص ١٧٣ - ١٧٤ .

(٢) الكتاب نفسه ص / ١٧٦ .

(٣) راجع دراسة كاي بوس بعنوان « الاعتقاد الدينى » فى « حوليات الفلسفة المسيحية »

(٢ مايو سنة ١٩٠٢) ص ١٣٢ .

(٤) المرجع السابق ص ١٢٦ - ١٢٧ .

(٥) المرجع نفسه ص ١٣٨ — وكاي بوس (اسم مستعار لماريه ييف) ألقت أيضا

بمجموعة من الدراسات ظهرت تحت عنوان : « التشاؤم ، وتحرير المرأة ، والاخلاق » باريس السكان ، سنة ١٩٠٦ .

هنرى بيرون (١٨٨١ -)

وهنرى بيرون، المدير الحالى لمجلة «حولية علم النفس» *Année Psychologique* ، وللمعهد علم النفس باسوربون ، يمكن أن يعد من نواح عديدة المتابع لعلم النفس العلمى التجريبي الذى أسسه ريبو ، خصوصا فيما يتصل بالإنسان السوى السليم . صحيح أن بيرون يشعر فى المقام الأول أنه تلميذ ألفرد جار Giard وألبير داستر Dastre ، بيد أننا نجد لديه بعض الأفكار الأساسية التى قال بهاربيو ، على نحو بما بوانغ فيه . وفى رسالته التى حصل بها على الدكتوراه وعنوانها : « مشاكل النوم الفسيولوجية » (١) حاول أن يعالج مشكلة النوم من الناحية الفسيولوجية البحت .

لقد أراد أن يتخلص علم النفس عما بعد الطبيعة ، لأنه يفهم بما بعد الطبيعة أنه « ما يتجاوز الطبيعة » ، أعنى التحقيق » (٢) وما يدرسه ليس طبيعة النوم ، بل بالأحرى ، خصائصه الأبرز والأبين والأقل إثارة للخلاف (٣) . ويرى بيرون أن النوم العادى عبارة عن توقف للوظائف الحسية الحركية يؤدى إلى اختفاء الفعل التلقائى اختفاء متفاوت الدرجة ، واختفاء القيام بردود فعل ، وإلى تناقص متفاوت ، ولكن يمكن أن يكون شديدا ، تناقص للاستشارة الحسية من حيث أنها تحدث أفعالا ارتكاسية (أفعالا منعكسة طرفية وجلدية ، حركات دفاع) . والنوم تصحبه تغيرات فسيولوجية ، ناشئة عن الراحة البدنية والعقلية الناجمة عنه ، لكنها ليست مرتبطة به بوجه عام ، والبعض منها غير ثابتة أحيانا (٤) . وعلى كل حال فإن بيرون يسهم فى جعل مسألة نشوء النوم تدخل فى سرحلة التجريب (٥) .

(١) باريس ، عند الناشر ماسون وشركاه سنة ١٩١٣

(٢) الكتاب المذكور ص ٧١

(٣) الكتاب نفسه ص ١

(٤) الكتاب نفسه ص ٤٤٥ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٤٤٨ .

كذلك يريد أن يعالج مشكلة المخ والفكر مستقلة عن كل ميتافيزيقا، ويريد
 « أن يبحث عن الحقيقة العلمية وحدها » (١). ومفتاح ظواهر الذاكرة ينبغي
 البحث عنه، في نظره، في ظاهرة الإدراك. « إن الذاكرة ليست شيئاً آخر غير تقوية
 وتسهيل انتقال السيال العصبي في بعض الطرق » (٢). والفكر دينامية، والفكر
 ترابط. ويبيرون يرى أن علم النفس جزء من علم الحياة، أى أنه علم طبيعي،
 ولا يرى فارقا جوهريا بين علم النفس الإنسانى وعلم النفس الحيوانى. ليس ثم
 غير علم نفس واحد، كما أنه ليس ثم غير علم واحد لوظائف الأعضاء، وكيمياء واحدة
 والقوانين العامة التى يمكن تقريرها سارية في كل ميدان العلم (٣). وهكذا، نجد أن
 الذاكرة في نظر بيرون ظاهرة عامة في الطبيعة. ويحدها بأنها « تأثير مستمر
 من الماضى في الحاضر، وأثر يتلو أحداثا اختفت — أثر في الظواهر الحالية » (٤)
 وبهذا المعنى لا يتردد في أن يتحدث عن ذاكرة في الأجسام غير العضوية. وفعل
 الماضى ها هنا كلى. وعلى كل حال فإن الفعل الدائم للماضى، في ميدان علم الحياة،
 فعل كلى شامل، وفضلا عن ذلك فإن عدم قابلية الإعادة صفة فيه أساسية. لكن
 ليس ثم في هذا معيار مطلق للتفاضل (أو التمييز) فيما يتصل بالعالم غير العضوى.
 إن ثم فارقا في الدرجة، بمعنى أن ظواهر الذاكرة الخاصة بإعادة الحياة تبدو
 دائما مزودة بطابع جديد حقا: إنها تبدو ظواهر تكيف (٥). ويبيرون يسمى
 الذاكرة النفسانية التى توجد لدى جميع الحيوان: « الذاكرة الترابطية ». لكنه
 يرى بين هذه الذاكرة وبين كل الأشكال السابقة للذاكرة فارقا في الدرجة، لاني

(١) « المخ والفكر » ص III، باريس سنة ١٩٢٣، ألكان.

(٢) السكتاب السابق، ص ١٨.

(٣) « تطور الذاكرة »، باريس فلا ماريون ص ٥.

(٤) السكتاب نفسه ص ١٠.

(٥) السكتاب نفسه ص ٢١ /

الطبيعة (١) . كذلك لا توجد هوة بين الذاكرة الإنسانية ، ولا حتى النفس الإنسانية بوجه عام وبين الأشكال الدنيا للذاكرة . « فليس ثم إذن أى قطع لاتصال الظواهر حين تنتقل من الحيوان إلى الإنسان . وفي مقابل ذلك لاشك في أنه سيكون ثم قطع حينما ينتقل المرء من سائر الناس إلى ذاته هو . فهنا تتم دراسة الذاكرة مباشرة « عن طريق الملاحظة الباطنة ، وتصبح ذاتية وتموقف بهذا عن أن تكون بمفردها علمية حقا » (٢) .

فمبيرون إذن لا يثقون بأدنى ثقة بالاستبطان ، لأنه يجرى إلى الفرض الميتافيزيقي ، وهو أمر لا يقبل التحقيق ، وبالتالي يمكن إهماله من الناحية العلمية ، الفرض الميتافيزيقي الذى يقول إن الشعور يلعب دوراً في الظواهر ، إنه قوة بدونها لا تجري الأمور كما تجري الآن (٣) .

وعلى وجه التخصيص نرى مبيرون يرفض بشدة النظرة البرجسونية الجريئة في الذاكرة والتي تقول إن « الذاكرة ، بتخزينها للماضى ، وعودة المندد الماضية إلى الظهور ستكون على العكس من ذلك غير متفقة أبداً مع المادة ، وستكون الدليل القاطع على وجود ظواهر لامادية » (٤) . إن مبيرون يعارض برجسون ، والنزعة الإمكانية contingentisme والروحية بوجه عام ، ويؤكد الإتصال العميق بين كل ظواهر الذاكرة منطور إليها على أنها تمثل استمرار الماضى (٥) . ويرفض اختلاط مشكلة الشعور غير القابلة للحل ومشكلة علم النفس العلبي الإيجابية ، وحينما ننظر

(١) الكتاب نفسه ص / ٣١ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص / ٣٦ .

(٥) الكتاب نفسه ص / ٤٤ .

إلى تطور الذاكرة وامتدادها، لمتزايد، ودقتها المتدرجة، وسرعتها المتزايدة في التحصيل، كلما تقدم النمو العقلي، في كل سلاسل الكائنات الحية، فينبغي ألا ننسى أننا ندرس ظواهر طبيعية كسائر الظواهر الطبيعية، وأن وجود أو عدم وجود الشعور لا يمكن أن يفيد شيئاً في موضوع دراستنا (١)، صحيح أن تمت تطوراً للذاكرة، لكن إذا كانت الذاكرة تتقدم، فإن طبيعتها الأساسية وقوانينها هي دائماً (٢)، والواقع « أن تطور الذاكرة الفردية، من حيث هي كذلك، يبدو أنه انتهى » (٣). التقدم العقلي لاختلاف عليه، لكنه يتعلق بالمعرفة لكن المعرفة ليست فردية، وليست وراثية، فيما يبدو، بل هي اجتماعية، وتطور الذاكرة البيولوجي يبدو أنه انتهى، لكن يوجد أيضاً تطور اجتماعي للذاكرة تقدم تقدمها هائلاً في عصرنا هذا (٤).

ادوار كلاپاريد (١٨٧٣ - ١٩٤٠)

لادوارد كلاپاريد عالم نفس وتربية من جنيف، ثم يتخصص في فرع بذاته من فروع علم النفس، بل طرق عدة ميادين، وخصوصاً: علم النفس المرضي، علم النفس العام، علم نفس الحيوان، علم نفس الطفل. بيد أن أعماله المميزة تتناول الإنسان السوي السليم. درس الطب في جنيف وليبتسك وپاريس (قسم جيردين

(١) الكتاب نفسه ص / ١٧.

(٢) الكتاب نفسه ص / ٣٤٧.

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٤٨.

(٤) الكتاب نفسه ص / ٣٥٠. وقد أصدر بيرون مع فاشيد « Vaechide » علم نفس الحلم من الناحية الطبية، باريس سنة ١٩٠٢. كذلك كتب بيرون في « حولية علم النفس » و « مجلة علم النفس »، الخ عدداً كبيراً من المقالات في مسائل تتعلق بعلم النفس الفسيولوجي - نذكر من بينها « بحث في التحليل التجريبي لزمن الاستتار latence الحسي » (مجلة علم النفس، سنة ١٩٢٠)، « المشاكل النفسية لادراك الزمان » (« حولية علم النفس » المجلد ٢٤).

في مستشفى سالتريير) . وتحت تأثير ت . فلورنوا اتجه إلى دراسة علم النفس في كلية العلوم بجامعة جنيف ابتداء من سنة ١٩١٥ . لكنه أثر أيضا بربوروفنت والذي بهمنا هو أن كلا باريد كافح بكل قوة من أجل تخليص علم النفس من كل ميتافيزيقا ومن كل فلسفة . أنه تجريبي بحث ، يرى أن علم النفس لا يمكن أن يتقدم إلا باطراح كل ميتافيزيقا ، لكي يصبح علما طبيعيا ، يتدرج في علم الحياة بالمعنى الواسع . كلا باريد يتمسك أيضا بمبدأ التوازن النفسي الفزيائي بوصفه مبدأ عمليا (معترفا في الوقت نفسه بأنه لا يرضى من الناحية الفلسفية) .

ويرى — كما يرى البرجماتيون — أن المعيار لقبول أو رفض فكرة أو مبدأ في العلم هو اليسر د *commodité* ، أو بالأحرى الخصوبة العملية التي لهذه الفكرة أو لهذا المبدأ .

وكلا باريد من أشد المؤمنين بعلم النفس الوظيفي حماسة . والمبدأ الأساسي عنده في علم النفس هو المصلحة *Intérêt* ، حتى إننا انجده في كل أبحاثه ، وفي دراسته بعنوان « ترابط الأفكار » (١) ، يسعى لبيان أن الترابط لا يكتفي أبدا لتفسير حركة الفكر والأفكار ، تلك الحركة ذات التكيف ، ومن أجل هذا ينبغي اللجوء إلى عامل أعمق من الترابط يكون على علاقة بالحاجات الحيوية للفرد . وهذا العامل سماه « المصلحة » . وفي البحث الذي ألقاه في مؤتمر علم النفس المنعقد بروما سنة ١٩٠٥ ، سعى لبيان أن المصلحة هي المبدأ الأساسي في النشاط العقلي .

قال : « المصلحة هي الحد الأخير الذي نصل إليه حينما نصاعد في سلسلة

العلل في جبرية أفعالنا أو حركة فكرنا . ومن الناحية التحليلية لا يمكن أن تتوغل أكثر من هذا . ومن الناحية التركيبية كذلك نجد أن المصلحة هي الحد الذي ينبغى أن نبدأ منه من أجل تفسير نشاط الحيوان ، . والمصلحة ليست عاملاً صوفياً . إنها المنشأ الديناميكي لرد الفعل المفيد . وينبغى أن ندرك دور المصلحة بيولوجيا . وفيما يتصل بالنوم وجد كلاباريد أيضاً المصلحة . ففي سنة ١٩٠٤ اقترح نظرية بيولوجية لتفسير النوم (١) ، وهي نظرية جديدة تقول إن النوم ليس ظاهرة تخديرية ، بل وظيفة نشيطة ، طبيعتها منعكسة ، إنها نوع من غريزة الدفاع . إننا لا ننام لأننا نخدرنا ، بل نحن ننام حتى لانخدر . ومن الناحية النفسانية وصف كلاباريد النوم بأنه عدم إهتمام بالموقف الحاضر . وفي بحثه هذا صاغ قانون المصلحة الوقتية ، الذي يقول إن الفرد ، إنساناً كان أو حيواناً ، يعمل حسب مصلحته الكبرى في كل لحظة . وفكرة المصلحة مهمة جداً في علم التربية أيضاً (تنور المصالح ، ضرورة جعل كل عمل مدرسي يقوم على المصلحة) .

وتصور كلاباريد للتوازي النفسى الفزيائى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بصراعه ضد الترابطية ، إن عقلنا حسبها هو لا يمكن أن يتصور علاقة السبب بالمسبب بين ظواهر مختلفة لا متجانسة أساساً مثل وقائع الشعور من ناحية ، وظواهر العالم المادى من ناحية أخرى ، والعلاقة الوحيدة التى يمكن إدراجها فيما بينها هى المعية Simultanéité فظواهر الشعور توجد معاً فى نحي هى وعمليات فزيائية كيميائية مختلفة ، وهذه وتلك متساوقة ، متوازية . وينبغى على علم النفس أن يسجل هذا التوازي بوصفه واقعة ، دون أن يسعى لحل لغز هذه الثنائية النفسية الفزيائية ، وهذا المبدأ الأساسى هو بمثابة بوصلة تمنع علم النفس من الضياع فى ضباب الميتافيزيقا . (٢) ، إننا لا نستطيع أن نرجع النفس .

(١) المؤتمر الألمانى لعلم النفس فى جيسن . انظر « محفوظات علم النفس » سنة ١٩٠٣ ج ٤ .

(٢) « ترابط الأفكار » ص ٢ .

إلى الجسم ، وكذلك لا نستطيع أن نعد واقعة شعورية نتيجة لوقائع شعورية أخرى ، فهذه ليست فيما بينها ، مثل ظواهر العالم الفزيائي . على علاقات مقدار ، بل هي تختلف فيما بينها من حيث الكيف ، ولا نستطيع أن نتصور أن ثمت عنصراً مشتركاً فيما بينها (١) .

ولهذا فإن الترابطية لا يمكن قبولها . فانترابط ، وهو علة ربط وإتساح reproduction — لا يمكن أن يكون مبدأ مزج وبناء .

ويستعمل نكتة استخدمها أرلست نافي ، بعد أن عدل فيها لاستعماله الخاص فقال : « لو وجد الترابط وحده لما وجدت الترابطية » (٢) .

وفما يتصل بمشكلة الحرية أيضاً يتأثر كلاباريد بفلورنوا ، ذلك أنه ، بوصفه عالماً ، ينظر إلى كل العمليات الفعلية على أنها تخضع لجبرية مطلقة : وكل محاولة للتفسير العلى تفترض مقدماً وتتضمن الجبرية . لكن هذا لا يمنعه من الإيمان بالحرية والمسؤولية ، من الناحية العملية ، وسيكون من المفيد ، من وجهة النظر الإنسانية والمسيحية أن ننظر إلى الآخرين على أنهم مجبرون كآلات . وأن ننظر إلى أنفسنا على أننا أحرار ومسؤولون (٣) ،

وقد عرف كلاباريد بين علماء النفس الفرنسيين خصوصاً بأعماله في علم نفس الحيوان ، ففي سنة ١٩٠١ كتب في « المجلة الفلسفية » مقالا بعنوان : « هل للحيوان شعور ؟ » وفيه يدافع فيما يتعلق بالحيوان عن مبدأ التوازي النفسى الفزيائى ، لأنه بهذا يعتقد أنه يتجنب كل تفسير ميتافيزيقي لكيفية وعالية العلاقات بين النفس والجسم (٤) ، ومبدأ التوازي يلزمنا بتصور الوقائع الفزيائية

(١) الكتاب نفسه ص ٥٠٤ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٩٩ — ٤٠٠ قارن نافي : « العلم والمادية » ، جنيف

(٣) « ترابط الأفكار » ص ٤٠٠ .

(٤) « هل للحيوان شعور ؟ » المجلة الفلسفية ، مايو سنة ١٩٠١ ص ١٥ .

العقلية على شكل خطين يتطوران متوازيين ، والمشكلة هي في تحديد قانون هذه التطورات . « ففما يتصل خصوصاً بعلم نفس الحيوان ، يعوزنا الخط النفسى تماماً ولا نستطيع الوصول إلى قوانين علم نفس الحيوان إلا عن طريق واحد هو علم وظائف الأعضاء . ومهما يكن من شأن أفعال الحيوان ، المتواضع منها والذكى ، فإن تفسيرها ينبغى أن يكون مستقلاً عن مسألة وجود الشعور أو عدم وجوده ، وينبغى أن يحترم التوازى ، (١) وفكرة « الانتحاء » *tropisme* فكرة مفيدة ، لكن الفعل الانتحائى ينبغى أن يوضح في مقابل الفعل المركب ، لا الفعل الشعورى . والسؤال : هل الحيوان ذات شعور ؟ ينبغى أن يجيب عنه علم وظائف الأعضاء وحتى علم النفس بوصف هذا الشعور مفسراً — ليس فقط : « لست أدرى ، بل وأيضاً : « هذا لا يهمنى كثيراً » . لكن كلا باريد في الفصل الذى كتبه عن « علم نفس الحيوان » ، يبحث بالتفصيل في المشكلة الرئيسية في علم نفس الحيوان (٢) وفيه ينظر إلى علم نفس الحيوان على أنه المكمل الطبيعى لعلم نفس الإنسان ، وهو مع علم نفس الطفل يؤلف منهجاً خاصاً ، أعنى المنهج النفسى التكوينى *psychogénétique* الذى يمكن من تحليل الوظائف بفحص الأدوار المتوالية لتطورها : ولا شك أن الاستبطان لا يمكن أن يطبق على الحيوان ، ولكن علم نفس الحيوان ليس برغم ذلك أقل نفعا ، بوصفه يفيد في تحقيق القوانين المشاهدة عند الإنسان (قوانين الذاكرة مثلاً) ، وفي هذا البحث أيضاً يتحدث كلا باريد عن التوازى النفسى الفزيائى وخصوصاً عن مذهبه في المصلحة .

(١) المقال المذكور ص ٢٢ .

(٢) *Handwörterbuch der Naturwissenschaften* « من العلوم الطبيعية »

راجع أيضاً مقاله « أفراس ايرفلد مرة أخرى » (« محفوظات علم النفس » ، ١٣) .

فكون كل حيوان يعمل في كل لحظة في اتجاه مصلحته أمر من الأهمية من
الباحية البيولوجية حتى يمكن أن يسمى قانون مصلحته الموقته .

والداعي إلى الفعل في كل لحظة هو الحاجة الملحة بشدة . فهذه الحاجة تسعى
إلى الإشباع ، وهذا الميل يسمى الغريزة . والغريزة تختلف عن الفعل المنعكس
من حيث أنها أكثر شعوراً منه . وكلاهما ينسب إلى الحيوان ذكاء تجريبياً
بحتاً ، بينما يعد البحث المنهجي منميزات الفكر الانساني . وعلى خلاف برجسون
الذي يرى في غريزة البناء واستخدام الأدوات اللاعضوية علامة مميزة للذكاء ،
يرى كلاباريد أن القرود لديه فكرة الأداة (١) .

وفي مقال بعنوان «وجهة النظر الفزيائية الكيميائية ووجهة النظر النفسانية» (٢)
يحادل كلاباريد مع جورج بون (Bühn ٣) . فإن بون - مشايها رأى لوب
(الاتحائيات Tropismes) - يقر بأنه لدى الحيوانات الدنيا ليس النشاط
النتيجة لأفعال فزيائية كيميائية يمارسها الوسط المحيط في الحيوان . وكلاباريد
يرى أن وجهة النظر الفزيائية الكيميائية مشروعة تماماً . ولكنها وجهة نظر
خارجة عن البيولوجيا . ذلك أن المسألة في نظر علم الحياة ، توضع على النحو
التالي : لماذا وكيف تجرى العمليات الفزيائية الكيميائية المختلفة ، التي هي الأساس
في النشاط الحيواني ، بحيث تحافظ على توافق بين الكائن العضوى والوسط (٤)

(١) ولندكر من مجلة أبحاث كلاباريد في علم نفس الحيوان : «الاتجاه البعيد عند الحيوان»
«محفوظات علم النفس» سنة ١٩٠٣ ، محاضرة عن منهج علم نفس الحيوان ، في مؤتمر فرانكفورت
١٩٠٨ ، «علم نفس الحيوان» دند شارل بونيه «جنيف سنة ١٩٠٩» .

(٢) مجلة Scientia سنة ١٩١٢ ص ٢-XXII

(٣) راجع أبحاث بون : «علم نفس الحيوان الجديد» باريس سنة ١٩١١ .

(٤) «وجهة النظر الفزيائية الكيميائية ووجهة النظر النفسانية» (مجلة Scientia

سنة ١٩١٢ ص ٢٥٦)

وطالما كانت حركات الحيوان ينظر إليها من وجهة نظر الكيمياء الفزيائية .
فإن كلا پاريد يزعم أن هذا ليس من علم النفس في شيء . « إن علم النفس هو علم
الظواهر كما تبدو للذات . فما يريد عالم النفس أن يعرفه مثلاً ، ليس ماهو الفعل الفزيائي
الكيميائي للضوء في الحيوان ، لكن كيف يرد الحيوان فعل الضوء . والمشكلة
النفسانية ، هي مشكلة السلوك : لماذا هذا السكائن يتصرف هكذا ؟ أما من وجهة
النظر الفزيائية الكيميائية فإن كلمة السلوك لا معنى لها (١)

وفي مقال نشر سنة ١٩١٧ بعنوان « نفسانية الذكاء » (٢) ، وكذلك في الفصل
الذي كتبه بعنوان « علم نفس الحيوان » ، (في « متن العلوم الطبيعية ») ينظر كلا پاريد
إلى الذكاء على أنه تحسس Tatonnement ، حتى إنه ليرى أن الذكاء لا ينشأ عن
الغرائز ، بل منذ البداية يفصل عن الغرائز المتحركة ليمسح بحثاً وسعيًا . وهكذا
نستطيع أن نطلع على ميلاد الذكاء في « المحاولة والإخفاق » للسكائنات العضوية
الأسسط ، مثل النقميات Infusoirs الخ . والذكاء والإرادة لا تدخل الميدان
إلا حينما تكون العادة أو الغريزة عاجزة عن تأمين الفعل .

هناك يتوقف الفعل . والإرادة تتميز من الذكاء من حيث أنها تحل مشاكل
الغاية ، والذكاء يحل مشاكل الوسيلة . وفعل الذكاء ضابطه الواقع ، بواسطة
مبادئ أساسها يقوم على التجربة الموضوعية . والإرادة ضابطها العواطف الذاتية
(المثل الأعلى) التي لا يمكن التدليل عليها موضوعياً .

وفي ميدان علم النفس المرضى ، استخرج كلا پاريد من نظريته في النوم
خظارية في الهستيريا تقول إن الهستيريا رد فعل للدفاع مع التراجع . فردود الفعل

(١) المال المشار إليه ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

(٢) في مجلة Scientia بولونيا (إيطاليا) سنة ١٩١٧ .

الطستيرية تمثل صوراً عتيقة منحدرة من الأجداد ataviques ، والنظرية النشوءية الحيوية للنوم توضح أيضاً مسألة التنويم . ويرى أنه ينبغي أن ندخل في علم الأمراض العقلية وجهة النظر البيولوجية والوظيفية . وذلك بالنظر إلى الانحرافات الباثولوجية من زاوية نشوئها ، ومن زاوية منفعتها بوصفها ردود فعل للدفاع ، أو على أنها ردود فعل للتعوين .

وفي مقال المذكور آنفاً ، « نفسانية الذكاء » (١) يلح كلاباريد في تأكيد وظيفة « السؤال » والمعنى الحيوي « للمقولات » . إن المقولة ليست إلا الشعور بالمعنى الذي يكون الفرد به غير متكيف ، وفي دراسة بعنوان « الشعور بالتشابه والاختلاف عند الطفل (٢) » يصوغ قانون الشعور .

يبدأ كلاباريد من مسألة الوظيفة فيقترح تصوراً جديداً للإرادة (٣) . فيميز بين الإرادة وبين الفعل القصدى ، ويقول : في الإرادة يوجد انقسام في الشخصية . ووظيفة الإرادة أن تقر الوحدة الضرورية للفعل ، أو على الأقل سيادة الميل الأسمى .

والنظرة الوظيفية إلى علم النفس قد قادت كلاباريد إلى تصور وظيفي للتربية . وهو يطبق هذا الاسم على نظرية تربوية تقيم كل ما تتطلبه من الطفل على أساس الحاجة . فما يفعله التلميذ ينبغي دائماً أن يكون الغرض منه حل مشكلة فعل ، وضعها لنفسه . « وكل درس ، ينبغي أن يكون إجابة » . وعلى وجه

(١) مجلة Scientia (بولونيا) سنة ١٩١٧ .

(٢) « محفوظات علم النفس » ج ١٧ (سنة ١٩١٨) ص ٧١ — ٧٢

(٣) راجع بحثه الذي ألقاه في المؤتمر الدولي الخامس للفلسفة في نابلي سنة ١٩٢٤ بعنوان

« تعريف الإرادة » (« أعمال المؤتمر الدولي الخامس للفلسفة » ص ٦١ — ٦٦)

العموم ، ينبغي أن يؤخذ الطفل على أنه مركز البرامج والمناهج المدرسية . ولولب التربية ينبغي أن يكون التشويق *intéressant* ، لا العقاب أو الرغبة في المكافأة . وينبغي أن تكون المدرسة فعالة أعنى أنه ينبغي أن تثير النشاط التلقائي في الطفل ومن هذا ضرورة اللعب . والنظرة الوظيفية للتربية مفيدة أيضاً من وجهة النظر الاجتماعية ، لأنها تجعل من الطفل عضواً نافعاً في الهيئة الاجتماعية . ولهذا ينبغي أن يختار التلاميذ الموهوبون مواهب خاصة وأن يربوا على حدة . وينبغي إعلاء الامتحانات أو إصلاحها .

والآراء التي عرضناها قد توسع فيها في كتابه « علم نفس الطفل » . (١) وهو بهذا يتابع صنيح بينيه . ونقطة الإبتداء لديه هي أيضاً اعتقاد أن علم النفس التجريبي الخاص بالطفل هو الأساس العلمي الذي لا غنى عنه لعلم التربية . وكلاياريدي ، يمزجه بين مبادئ روسو ومبادئ بينيه ، يناضل في سبيل نظرة « كوبرنيكية » (٢) في التربية ، تقول إن التربية والتعليم ينبغي أن يتكيفوا مع طبيعة الطفل الفردية ، وعلى هذا ينبغي أن تكون معرفة الطبيعة الفردية للطفل هي الأساس في التربية . (٣) ومن هنا ضرورة التجريب ،

« لما كان الحس الجيد والموهبة والممارسة العملية غير قادرة على أن تحل بنفسها وحدها المشاكل التي يواجهها المربي فينبغي أن نجد شيئاً آخر ، وهذا

(١) تمثيل هنا بحسب الطابعة الخامسة ، المنقحة المزيّدة ، التي ظهرت سنة ١٩١٦ ، عند الناشر كولندج في جنيف . أما الطابعة الأولى فقد ظهرت سنة ١٩٠٥ ، على شكل كتيب لا يتضمن غير بضع مقالات سبق نشرها في جريدة تصدر في جنيف .

(٢) (أي تحدث ثورة في التربية شبيهة بالثورة التي أحدثها كوبرنيكوس في علم الفلك لما أن جعل الأرض هي التي تدور حول الشمس لا العكس كما كان يعتقد من قبل — المترجم) .

(٣) الكتاب السابق ص ٣

الشيء الآخر لا يمكن - فهذا بين - إلا أن يكون التجربة ، وأقصد بذلك التجربة بالمعنى العلى ، وسنطلق عليها اسم التجربة المنظمة أو التجريب ، تميزا لها من مجرد التجربة الشخصية (١). ويتحدث كلابريد أيضاً عن « المدرسة التى على المقاس » . ويشارك بينه الرأى فى المطالبة بالتجريب فى المدارس وتطبيق « الاختبارات العقلية » فيها ، بالمعنى الذى قصده كاتل Cattell العالم الأمريكى ، من أجل تقرير الفروق الفردية (٢). فهو يعتقد أننا بهذا ، وبهذا وحده ، نستطيع أن تتلافى التحسسات المؤسفة للممارسة العملية العمياء . ومن ناحية أخرى يرى أن المعرفة العميقة لعلم النفس ستوسع أفق المرئى ، وتوضح أفكاره ، وتبث فى نفسه ثقة بنفسه أكبر وسلطة واحتراماً لدى الآخرين أوفر ، وكذلك الشعور بالشك المنهجي ، مما يجعله أكثر رفقا نحو التلاميذ (٣) .

ومن أجل الإسهام فى تطبيق وتحقيق هذه المبادئ أسس كلابريد فى سنة ١٩١٢ بمساعدة بيير بوفيه ، « معهد جان جاك روسو » فى جنيف . والغاية من هذا المعهد هى تعليم الذين يتولون مهنا تربوية كل العلوم المتعلقة بالتربية . وهذا المعهد مدرسة ومركز أبحاث فى آن واحد . والتعليم فيه ذو طابع عملى أليف . إلى أقصى درجة مستطاعة ، ويضاف إلى الدروس والمحاضرات أبحاث فى المعامل . ويسعى ، قدر المستطاع ، أن يكون طلاب المعهد على اتصال بالأطفال التلاميذ لسؤالهم وملاحظتهم والتعرف إلى طباعهم وتنوع عقلياتهم (٤) .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٩ ، ١٥٦ ، ٢٧٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٦ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٩٢ — وفيما يتعلق بمجموع أفكار كلابريد فى التربية راجع أقواله فى مؤتمر الصحة العقلية المنعقد فى باريس فى يونيه سنة ١٩٢٢ ، وقد نشرت فى مجلة « التربية » Education (فبراير ١٩٢٥) . وفيما يخص إنشاء معهد جان جاك روسو راجع مقاله بعنوان « معهد العلوم التربوية والحاجة التى يلبيها » (« محفوظات علم النفس » ص ١٢ ، ١٩١٢) . وقد اهتم كلابريد أيضاً بالتوجيه المهنى . راجع كتابا له نشره مكتب العمل الدولى فى سنة ١٩٢٢ .

بيير بوفيه

وينبغي أن نذكر في المقام الأول من بين معاوني كلايديد في « معهد جان جاك روسو » - بيير بوفيه ، وكان نشاطه في جوهره يتعلق بعلم التربية وأبرز مؤلفاته كتاب « غريزة المقاتلة » (١) .

يحاول بوفيه أن يفسر الأشكال الأخلاقية والاجتماعية والدينية الأكبر أهمية في الحياة الإنسانية على أنها تسام بنزوة المقاتلة والغريزة الجنسية . وتصور التجربة الدينية رئيسي مهم من هذه الناحية . إن غريزة المقاتلة في نظر بوفيه ليست شيئاً آخر غير الشكل الذي عليه تتأكد أولاً لإرادة الفرد أن يعيش ويتكاثر . وليس في وسع أية أخلاق اجتماعية أن تتغاضى عن هذا الميل (١) . « إذا كان للتجربة الدينية وجهان ، أحدهما استسلام ابتغاء الاتحاد بالالهية ، والآخر كفاح ابتغاء الصراع ضد البشر ، فمن الممكن أن نرى في التسامى بالغريزة المقاتلة - العنصر الأخلاقي للتجربة الدينية ، في مقابل العنصر الطمأنيني الذي سيكون هو التسامى بالغريزة الجنسية ، كما بين ذلك . ونظراً إلى أن كثيراً من الوقائع يدلنا على العلاقة الوثيقة بين هاتين الغريزتين ، فيمكن تصورهما أيضاً على أنهما سورة حيوية واحدة ، تجربتها الدينية الكاملة تسام كامل . وما هو صادق عن الدين بعامة ، صادق أيضاً عن المسيحية » (٢) . ومن هنا فإن المشكلة ليست كيف نطهر الطفل من النزعات العدوانية ، فإن هذه ستكون محاولة وهمية . بل كل ما نستطيع أن نرجوه هو أن تتساقط بها . وبعبارة أخرى إن التربية ينبغي

(١) « غريزة المقاتلة : عام نفس وتربية » - عبد الناشر دلتشو ويستله في لبوشاتل وباريس

سنة ١٩١٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٢٨ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٧٤ .

أن تسمو بالفضائل بإعطائه هدفاً إشارياً أو مثالياً . فنقول للأطفال: وتضاربوا،
فن الأمور الجميلة ألا تخافوا الضربات ، لكن لا تتضاربوا أيضاً إلا من أجل
الخير . ، فهذا المسلك ذو أثر معنوي بالغ (١) .

والروح التي تسود « معهد جان جاك روسو » تظهر في الدراسة التي نشرها
بوفيه بعنوان « العاطفة الدينية وعلم نفس الطفل » (٢) وفيها ينبه إلى أنه إنما يريد
أن يدرس مشكلة العاطفة الدينية بوصفه عالم نفس يهتم بالإبقاء على علمه في داخل
الحدود التي لا تكون فيها المناهج قابلة للطعن (٣) . وعن قصد أو غير قصد يتابع
بوفيه مبدأ الوضعية القائل بأنه ينبغي تفسير الأشكال العليا لحياة العقل بردها
إلى الأشكال الدنيا . ويسعى جهده خصوصاً للبقاء مخلصاً لاستاذة فلورنوا ،
وذلك بدراسة علم النفس بمعزل عن كل علو ، أي عن كل ميتافيزيقا . وينبغي
على العالم أن يتخلى عن بيان يد الله في رؤيا صوفية أو في تحول أخلاقي ، لكن
عليه أن يحرم على المؤمن أن يفتقد الله في رؤيا صوفية أو في تحول أخلاقي (٤) .

وبهذه الروح يلاحظ بوفيه أن العاطفة الدينية تشكل « altération » للحب
البنوي ، أي إسقاط الصفات التي يمنحها الطفل للكائنات التي يحبها - على موضوع
بعيد ، هو الألوهية . وكما أن نقد كنت أدى إلى النظر إلى المكان والزمان على أنهما
غير منفصلين عن أي عيان حسي بحيث لا يجدي أن نعلن أن تصوير الحواس
الكون هو تصوير وهمي ، كذلك نجد أن العاطفة الدينية في نظر بوفيه ، وهي
امتداد للحب البنوي ، مستقرة في كل نفس إنسانية ولا يمكن اقتلاعها ، وبالجملة
فهي « ضرورية » من حيث الواقع (٥) .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٨٢ .

(٢) عند الناشر دلتشو وليستله ، نيو شاتل وباريس ١٩٢٥ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١١٥ .

(٤) الكتاب المذكور ص ١١٧ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٢٠ ولنذكر من أعمال بوفيه الأخرى : « أله أولاطون ، وثقا
الترتيب التاريخي للمعاورات » جيف ، عند الناشر كوندج ، باريس عند الناشر ألكان ١٩٠٨
(وكان رسالته للدكتوراه) .

جان يياجيه

لاشك في أن جان يياجيه هو أخصب من تابعوا عمل كلاپاريد ، خصوصاً فيما يتصل بالآبحاث المتعلقة بالفكر واللغة عند الطفل . ويياجيه يعد نفسه أنه خصوصاً المتابع لعمل بينيه وجانيه وكلاپاريد وبوفيه .

ويتعلق على وجه أخص بالنظرة الوظيفية عند كلاپاريد ونظرية الفريزة عند بوفيه . كما تأثر أيضاً بعلماء نفس آخرين مثل فلورنوا وفرويد وشارل بلوندل وجيمس بولدون ، وبعلم الاجتماع عند ليفي بريل وبفلاسفة مثل أرنولد ريمون ومايرسون وبرنشك ولا لاند (١) يريد يياجيه أن يدرس علم النفس بمعزل عن كل فلسفة ، وذلك بمتابعة الوقائع خطوة خطوة كما تقدمها التجربة ، وبأخذه « بعلم نفس السلوك » عند جانيه الذي يجمع بين المنهج التكويني والتحليل الاكينيكي . وهو يطبق « المنهج الاكينيكي » ، أعنى منهج الملاحظة وذلك يجعل الطفل يتكلم وتسجل كيفية تطور فكره . « فبمتابعة الطفل في كل جواب من أجوبته ، ثم يجعله يتكلم بحرية مسترشدين بالطفل نفسه ، دائماً ، ننتهى إلى الحصول في كل ميدان من ميادين العقل ، على طريقة اكلينيكية للفحص شبيهة بتلك التي يستعملها علماء الأمراض النفسية وسيلة للتشخيص » (٢) ويقتصر يياجيه على مناقشة الوقائع وحدها ، مستقلة عن كل فرض (٣) . وبتطبيقه لهذا المنهج يجد أنه حتى عمر معين يفكر الأطفال ويعقلون بطريقة أشد تركيزاً على الذات من البالغين ، ويتناقلون أبحاثهم العقلية على نحو أقل منا فيما بين بعضنا

(١) راجع كتابه « اللغة والفكر عند الطفل » بالتعاون مع الأنسات ديلكس ، وجيه ، وماينبورج والسيدة . ف. جان يياجيه والأنسة . ل. فل. مع مقدمة لادوار كلاپاريد - جنيف . وبأريس عند النشر دلتو ونيسله سنة ١٩٢٣ ص ٤ — ص ٥ .

(٢) محفوظات علم النفس - ١٨ ص ٧٦ ، نقلاً عن كلاپاريد ، مقدمة ص X .

(٣) « اللغة ... » ص ٢ — ٣

وبعضهم . صحيح أنهم يبدون يتحدثون كثيراً مع بعضهم بعضاً حينما يجتمعون ، لكنهم في الغالب لا يتحدثون إلا لأنفسهم عن أنفسهم . أما نحن فعلى العكس من ذلك ، نصمت عن أفعالنا وقتاً أطول ، لكن لغتنا تكاد أن تكون دائماً الاجتماعية الطابع^(١) ، وينسب بياجيه أكبر أهمية إلى هذا الطابع المتمركز على الذات egocentrique لفكر الطفل ، وهذا التمرکز على الذات يكيف ، بدوره العقلية ، السابقة على العلية ، عند الطفل . ذلك ، أن في كل تفسير علمي دقيق نجهدا للتكيف مع العالم الخارجي ، ومجهودا للموضوعة objectivation ، ولتصفية الفكر من الشخصية الفردية . وبدون هذا المجهود يحمل الفكر على إسقاط مقاصد ونوايا في كل شيء ، أو ربط كل الأشياء بروابط ذاتية ، ليست مؤسسة في المشاهدة ، كما يشهد بذلك الميل الصبغاني إلى تبرير كل شيء وعدم تصور أي شيء على أنه عرضي وبالصدفة . وهذا التمرکز الذاتي للفكر يعوق قطعاً ذلك المجهود للتكيف والتطهر من الشخصية الفردية للفكر^(٢) ،

وفي كتاب « الحكم والبرهنة عند الطفل »^(٣) يتابع بياجيه حجاجه الذي عرضه في الكتاب السابق ، ويسعى خصوصاً لوضع فكر الطفل في نفس مستوى « العقلية البدائية » كما حددها لينى بريل ، وذلك في مقابلة الفكر البالغ السوي المتمدين . فنراه يتحدث عن ميل سابق على المنطق وسابق على العلية عند الطفل ويجد أن أسلوب الطفل يقدم طابعاً منفصلاً محتلطاً في مقابل الأسلوب الاستدلالي عند البالغ : فالروابط المنطقية تلغى أو تكون ضمنية ، وبالجمله فعند الطفل قضايا مرصوفة بعضها إلى جوار بعض لا قضايا مترابطة بروابط منطقية^(٤) . والرص

(١) الكتاب السابق ص ٥٣ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٠٨ .

(٣) بحاوة الآسات كرتاليس ، وأيفر ، وهنارت ، وهانلوزر ، وماتس ، وبيري ،

بوروند — عند الناشر دلتشو ونيسله ، باريس ١٩٢٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٧ وما يتلوها .

عكس التلفيق أعنى الميل التلقائي للأطفال إلى الإدراك في رؤى إجمالية بدلا من تمييز التفصيلات ، وإدراك تماثلات ونظائر ، بغير تحليل ومباشرة ، بين موضوعات أو كلمات غريبة بعضها عن بعض ، وبالجملة الميل إلى ربط كل شيء بكل شيء . فالتلفيق إذن إفراط في الربط ، والرص نقص فيه (١) . بيد ان هاتين الصفتين هما في الواقع متكاملتان . « فزيادة الكل على الأجزاء ، أو سـيـاـدة الأجزاء على الكل ينشأ كلاهما إذن من نفس الاقتدار إلى التركيب (٢) » . إن الطفل لا يعرف الضرورة الطبيعية (أى أن الطبيعة تخضع لقوانين) ولا الضرورة المنطقية (أى أن قضية ما تستلزم بالضرورة قضية أخرى معينة) فعنده أن كل شيء يرتبط بكل شيء ، ومؤدى هذا أنه لا شيء يرتبط بأى شيء (٣) . كذلك لا يفهم الطفل أن بعض المعاني تؤلف علاقات بين حدين على الأقل . فلا يفهم مثلا أن الأخ لا بد أن يكون أخا لشخص ما ، أو أن سويسره في شمال إيطاليا وجنوب ألمانيا في وقت واحد . فالجهاث الأصلية عنده مطلقات . ومثل هذا الميل ، الواقعي لأنه مركزي على الذات ، يؤدي إلى قصر برهنة الطفل على الأحوال الجزئية وحدها . فالطفل عاجز عن التعميم (٤) . ولما كان فكر الطفل يجهل في وقت واحد الضرورة المنطقية وتبادل العلاقات ، فإن يياجيه يحاول أن يبين أن المظهر الأعم لبرهنة الطفل هو عدم قابلية الإعادة « irréversibilité » (٥)

وفي كتاب « تصور العالم عند الطفل » (٦) يحاول يياجيه خصوصا أن يطبق

-
- (١) الكتاب نفسه ص ٩ .
 - (٢) الكتاب نفسه ص ٧٩ .
 - (٣) الكتاب نفسه ص ٨١ .
 - (٤) الكتاب نفسه ص ١٧١ وما تلاها .
 - (٥) الكتاب نفسه ص ١٧٦ .
 - (٦) عند الناشر ألكسان ، باريس ١٩٢٦ .

على عقلية الطفل فكرة « العقلية البدائية » عند لينى بريل . وهو في محاولته هذه يستخدم منهج « الفحص الكلينيكي » ، الذى يستخدمه علماء الأمراض النفسية وسيلة للتشخيص . ويبحث بوجه خاص في تصور الطفل للواقع والعلمية . ويتحدث عن « واقعية صيدانية » مردها إلى « خلط مستمر بين الذات والموضوع » بين الباطن والخارج » (١) . وهذه الواقعية إسمية بمعنى ان « الاسم يبدو أنه يؤلف جزءاً من ماهية الأشياء إلى حد أنه يكيف صنعها نفسه » (٢) . ومن وجهة نظر العلمية الكون كما يشارك الأنا ويخضع للأنا . إن هاهنا مشاركة وسحراً . ورغبات الأنا وأوامره تدرك على أنها مطلقة ، لأن وجهة النظر الخاصة ينظر إليها على أنها وحدها الممكنة . فهنا تركيز على الذات كامل بسبب نقص في شعور الأنا . حتى إن التركز الذاتى الوجودى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتركز الذاتى المنطقى . وكما أن الطفل يصنع حقيقة ، كذلك يصنع واقعه : فليس لديه شعور بمقاومة الأشياء كما أنه ليس لديه شعور بصعوبة البراهين . إنه يؤكد من دون برهان ، ويأمر من دون حدود . »

والأسبقية على العلمية *précausalité* ، والغائية ينشأ مباشرة عن هذا التركز على الذات ، لأنهما عبارة عن خلط بين الروابط العلمية والطبيعية وبين روابط التبرير النفساني ، كما لو كان الإنسان مركز الكون .

والقول بأن كل شيء حتى ذو نفس الاصطناعية *artificialisme* هما تبريران لهذه الروابط البدائية (٣) . ويفهم بياجيه من قول الطفل بأن كل شيء حى ، الميل عند الطفل إلى النظر إلى الأجسام التى هى في نظرها جمادات على أنها « كائنات

(١) الكتاب السابق ص ٣٥ .

(٢) الكتاب « » ص ٢٨ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٥٤ — ١٥٦ .

حية ذوات مقاصد» (١) . ومن ناحية أخرى يعتقد بقدرة الإنسان المطلقة على الأشياء ، والقول بأن كل شيء حتى يفيد الطفل في تفسير طاعة الأشياء (٢) . والاصطناعية ، مثل القول بأن كل شيء حتى ، توجد في الفكر التلقائي عند الطفل على هيئة توجيه أصيل للعقل ، لا على شكل تنظيمي صريح . أى أن الأشياء حية من جهة ، صناعية من جهة أخرى (٣) . ولا نستطيع التحدث عن تقدم عقل عند الطفل إلا بالقدر الذي به يتخلص من القول بأن كل شيء حتى ، ومن الاصطناعية ، ويحاول أن يفسر الأشياء بالأشياء نفسها (٤) .

مذهب كوثيه ، شارل بودوان

مذهب كوثيه أو الكوثية أصله فرنسي في جوهره . فالكوثية ومدرسة ثانسي لفظان مترادفان تقريباً (وأنشأهما برنيم وكوثيه) لكن الكتاب المميز لهذه الحركة هو رسالة الدكتوراة التي كتبها شارلي بودوان تحت عنوان « الإحياء والأيحاء الذاتي » ، وقد نشأت في معظمها تحت تأثير مدرسة جنيف في علم النفس (فلورنوا ، كلاپاريد ، بوفيه ، الخ) وتأثير الاتصال بالتحليل النفسي ، ونجد عند بودوان أيضاً اهتماماً خاصاً بعلم نفس الإنسان السوى . غير أنه يحاول أيضاً النفوذ في ميدان اللاشعور الذي لم يكتشف إلا قليلاً ، أو بالأحرى ميدان ما تحت الشعور ، وبهذا يسهم في تجديد الطب وعلم النفس والتربية .

(١) الكتاب نفسه ص ١٦٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٨٤ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٥٦ ، يابجيه يستعبر كلمة « اصطناعية » من برنفشك (« التجربة الإنسانية والعلمية الطبيعية » الفصول ٧ - ٥)

(٤) الكتاب نفسه ص ٤١

(٥) دراسة نفسانية وتربوية ، تبعاً لنتائج التي عملت إليها لمدرسة الجديدة في ناسي ، رسالة دكتوراه من جنيف . عند الناشر دالمو ونيسقله في نيوشاتل ١٩١٩ ،

والمقصود هو الاستعانة بالإيحاء من أجل جعل القوة المستترة قوة فعالة (١) . ويمكن تعريف الإيحاء بأوجز تعريف هكذا : « الإيحاء هو التحقيق تحت الشعورى لفكرة ما » . وعلى هذا فإن تحقيق الفكرة يتم إذن بعمل تحت شعورى . أعنى على غير علم من الذات (٢) . وبعبارة أخرى الإيحاء هو تحريك قوة التفكير التى قينا ، إما بأنفسنا أو بالغير (٣) . ويتحدث بودوان عن قانون للغائية تحت الشعورية فى الإيحاء : حين يقترح الهدف ، فإن ما تحت الشعور يجد الوسائل لتحقيقه (٤) . وعلى كل حال فإن الإيحاء هو فى أساسه إحياء ذاتى : فنحن هنا بإزاء عملية فعالة تجرى فى داخل الفرد على نحو تحت شعورى ، أعنى دون تدخل الإرادة ، ونقطة ابتدائها هى الفكرة (٥) . ونسبة الإيحاء إلى الإرادة كنسبة الوجدان إلى العقل عند برجسون (٦) .

ويحاول بودوان فى دراساته فى التحليل النفسى ماحولة فى كتابه « الإيحاء والإيحاء الذاتى » ، فيبحث عن نقط الاتصال بين التحليل النفسى وبين علم النفس البسيط (٧) ومنهجه يقوم على التعاون المستمر بين الإيحاء الذاتى وبين التحليل النفسى (٨) - ويؤكد بودوان الواقعة السوية أكثر من الواقعة المرضية ، والتحليل فى نظره تربية أو إعادة تربية أكثر منه علاجاً ، ويطالب مع بفيستر بأن يصبح فى عون التربية السوية (٩) .

-
- (١) الكتاب المذكور ص ٨ .
 - (٢) الكتاب المذكور ص ١٥ .
 - (٣) الكتاب المذكور ص ١٦ .
 - (٤) الكتاب المذكور ص ٩٧ .
 - (٥) الكتاب المذكور ص ٢٣٧ ، ١٣ .
 - (٦) الكتاب المذكور ص ٢٣٩ وما يتلوها .
 - (٧) دراسات فى التحليل النفسى . عرض ٢٧ حالة عينية مع عرض نظرى - عند ناشر دلتو ونستل ، نيوشاتل وباريس ١٩٣٢ ص ١ / ١ .
 - (٨) الكتاب السابق ص ١٨ .
 - (٩) الكتاب السابق ص ١٩ .

فاتخاذ سوى أساسا ، معناه اتخاذ وجهة النظر النفسانية بدلا من وجهة النظر الطبية ، ومعناه أيضا ، تبعاً لهذا ، وضع جسر جديد بين التحليل النفسي . وعلم النفس الكلاسيكي (١) .

وفي دراسته بعنوان : « الرمز عند فرويد » . بحث في تحليل نفسانية الفن (٢) ، يسعى بودوان لايضاح نظرية فرويد بأمثلة مستمدة من الإبداع الفني .

(١) الكتاب السابق ص ٢١ .

(٢) عند الناشر مونتجيه في جنيف سنة ١٩٢٤ .

« الفريق الثانى »

علم النفس المرضى

بيير جانيه (١٨٥٩ - ١٩٢٧)

لا شك أن بيير جانيه أبرز ذلك الفريق من علماء النفس وأطباء الأمراض النفسية الفرنسيين الذين اهتموا خصوصا بدراسة الإنسان المريض نفسيا . وقد خضع لتأثير عميق جاءه من ريبو وشاركوو على نحو أبعد : من مين دى بيران . ولهذا نراه يتحدث عن ثلاثهم بإعجاب وعرفان بالجميل . لكنه يعد أصلا المتابع لأفكار ريبو الأساسية من وجهة النظر المرضية . وقد أهدى إلى ريبو واحدا من أهم كتبه وهو « الوسواس والانهماك النفسى » (باريس ١٩٠٣) .

يقول جانيه — مؤتسيا ريبو — إنه يضع نفسه خارج التقابل بين المادية والروحانية . والواقع أننا لانستطيع أن نتحدث عند جانيه عن إنكار لأصالة الوقائع النفسية . بل هو بالأحرى يحاول أن يصل إلى تصور وتفسير ، نفسانى فى جوهره ، للوقائع النفسية وأن يبرز تفوق الوجود الواعى الحر على الآلية الخالصة . ويرفض تصور الوعى على أنه مجرد ظاهرة عرضية (أو فضولية) بل هو يعرف الوعى بأنه نشاط للتركيب يضم ظواهر معطاة ، متفاوتة المقدار ، فى ظاهرة واحدة جديدة مختلفة عن عناصرها . ولا يتردد فى التحدث عن خلق حقيقى ، لأنه أيا كانت وجهة النظر التى ننظر منها فإن « الكثرة لا تتضمن سبب الوحدة » ، مرددا هذا القول الذى قاله أميل بوترو (١) . والفعل الذى به تتجمع عناصر لامتجانسة فى شكل جديد ليس موجودا فى العناصر . وعلى هذا فإن

(١) راجع أميل بوترو : « لاحتمة قوانين الطبيعة » ص ٩ .

الوعى ، منذ ابتدائه ، هو بذاته نشاط يقوم بالتركيب (١) . ويرى جانيه سولعل ذلك بتأثير مين دى بيران أن العقل ديناميكي ، ولا يرى فى الآلية غير نتيجة للنشاط آخر مختلف تماما ، كان يفعل سابقا وأصبح قادرا الآن على جعل هذا النشاط ممكنا ، وهو يصاحبه دائما تقريبا ، (٢) . كذلك يعرف المستيريا بأنها مرض نفسى فى جوهره . كذلك تأثر مين دى بيران حين قال جانيه إن عظمة الإنسان الحقيقية هى فى الفعل الإرادى ، أعنى الفعل الحر ، فهو شىء أصيل ، جديد ، لم يوجد من قبل : إنه خلق من العدم حقا . وهذا هو ما يميز العبقري فى مقابل الجنون . أليس فعل العبقري أكثر الأمور حرية فى الدنيا ؟ وفى مقابل ذلك نجد أن تاريخ الجنون كله ليس الا وصف الآلية النفسانية وقد أسلمت إلى ذاتها (٣) .

لكن على الرغم من هذه الاعتقادات ذات المنشأ الميتافيزيقي والروحي ، فإننا نستطيع أن نعد جانيه ممثلا للتيار الوضعى ذى الأصل السكوتى . فان جانيه يصرح « بوضوح أنه يسعى لاستخدام منهج العلوم الطبيعية ، مستقلا عن كل فرض فلسفى وميتافيزيقي (٤) ويريد الاقتصار على جمع الوقائع عن طريق المشاهدة . وينعت عمله هذا بأنه « بحث فى علم النفس التجريبي الموضوعى » ، ولا يستطيع الاقتصار على المشاهدة والتحقق من المعطيات المباشرة للوعى . « وللحصول على ظواهر بسيطة دقيقة كاملة ينبغى ملاحظتها عند الغير والإها به بعلم النفس الموضوعى » . ولا تكون التجارب النفسانية حقة إلا إذا غيرنا صناعيا حالة الوعى فى الشخص على نحو محدد ومقدر مقدما . « ولهذا فإن علم النفس التجريبي

(١) « الآلية النفسانية » باريس ، ألكان سنة ١٨٨٩ ص ٤٨٣ ، ٤٨٤ .

(٢) الكتاب المذكور ، ص ٤٨٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٧٧ — ٤٧٨ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٤ — ٥ .

سيكون من عدة نواح علم نفس مرضياً ، (١) . ويصرح جانيه بأن كتابه « الآلية النفسانية » ، ثمرة أبحاث أجراها على أربع عشرة سيدة مصابات بالهستيريا وقابلات للتنويم المغناطيسى ، وعلى خمس رجال مصابين بنفس الداء ، وعلى ثمانية أشخاص آخرين مصابين بالاستلاب aliénation العقل أو بالصرع (٢) . والتجربة الى حلم بها كوندباك ولم يستطع إجراؤها يعتقد جانيه أنه حققها تحقيقاً شبه كامل . فبينما كوندباك يرى أن التمثال هو مجرد خيال ، يرى جانيه أن العلم يمكننا اليوم « من الحصول على تماثيل حقيقية حية أمام أعيننا عقولها خالية من الفكر ، وفي هذا الوعى يمكن أن ندخل على حدة الظاهر التي نريد دراسة تطورها النفساني » (٣) .

أما فيما يتعلق بالصلة بين النفس والجسم ، فن الممكن أن نتحدث عن توازن نفس جسمي عند جانيه ، فحواه أن تمت « عدم انفصال مطلقاً بين ظواهر العاطفة والفكر وبين ظواهر الحركة الفزيائية عند الكائنات العضوية » ، حتى أنه « لا توجد ملكتان إحداهما للفكر والأخرى للنشاط ، بل لا يوجد في كل لحظة غير ظاهرة واحدة تظهر دائماً على نحوين مختلفين .. بل هاهنا شيء واحد يعرف ويدرس على نحوين مختلفين » (٤) . ومعرفة الإنسان لا تكون كاملة ، في علم مثالي ، إلا إذا وجد كل قانون نفساني قريناً له في قانون فيسيولوجي .

وفي كتاب « الوسواس والانهماك النفسى » ، (٥) يصف جانيه تحت اسم « الانهماك النفسى » مرضاً عقلياً علاقته البارزة المميزة هي وضوح ذهن المريض

(١) الكتاب نفسه ص ٦ .

(٢) « » « ٨ .

(٣) « » « ١٢ .

(٤) « » « ٤٨٢ .

(٥) باريس ، عند الناشر ألكان ، ١٩٠٣ ، في مجلدين .

فما يتعلق بعوارضه ، ويشمل الأنماط التالية : الوسواس ، الدوافع المتسلطة ، الهوس العقلي . جنون الشك ، اللوازم ties ، التهيجات ، المخاوف ، هذيان الاتصال ، الجزع ، العواطف الشاذة : الغرابة ، والنقص وفقدان الشخصية . صحيح أن هذه الأمراض قد وصفت وشخصت قبل جانيه ، لكنها لم تبحث بحثا تركيبيا منظما على نحو واف من قبل . وفي وسعنا أن نذكر من أسلاف جانيه في هذا المجال : اسكبرول ، موريل ، مانيان ، سيجلا ، بيتر Pitres ، رجي ، ج . باليه وأرنو . لكن فضل جانيه هو في أنه ضم هذه الأمراض في تركيب أصيل وأعطى لها تفسيراً نفسانيا . وفي القسم الأول التحليل ، يدرس جانيه أنماط الظواهر الثلاثة التي تبدو له بمثابة ترجمة وتعبير نفسي عن الانهماك النفسي psychasthénie : وهي الوسواس أو الأفكار المتسلطة ، التهيجات العقلية أو الحركية أو الانفعالية ، والمناقص insuffisances النفسانية . والوسواس يتعلق دائما بالأفعال ، ويتناول خصوصاً الإرادة ، ويشعر المريض بأنها فاسدة ، وهو من داخل المريض ، ومنبثق من أعماق العقلية ، ولهذا فإنه عرض لاضطراب عميق في الوظيفة الخفية . ويبدو المريض أنه يفعل بالوسواس سلبيا . إنه يشكو ، لكنه يحكم عليه ، وينقده ولكنه يسخر منه . وفي المجال العقلي يكون الانتباه أليما والفهم بطيئا والانباء شاقا . وفي مجال النشاط الإرادي يحدث فقدان الإرادة والتراخي وخور العزيمة والتردد ، وفي مجال العاطفة يكون ثم عدم اكتراث انفعالي بالنسبة إلى كل ماهو خارج المشاغل المرضية عند المريض . وفي مجال هذه المشاغل يكون ثم قلق ، وحاجة إلى الارشاد ، والاستناد والاطمئنان .

وفي القسم الثاني التركيبي ، يجمع جانيه جماع الأعراض التي أتينا على ذكرها . ومن أجل أن يبرهن على أن العلامات الانهماكية النفسية تفسر كل ظواهر الوسواس والتهييج المقتصب ، نراه يضع ترتيبا طبقياً بين الوظائف العقلية وينبه إلى أن أعلى وظيفة عقلية في هذا الترتيب هي وظيفة الواقع . فهذه الوظيفة التي يسميها برجسون بـ « الانتباه إلى الحياة الحاضرة » تتبدى على ثلاثة أشكال تدل

عن هذا القدر من الدرجات في الترتيب الطبقي : الفعل الإرادى ، القادر على تغيير العالم المعطى ، ثم الانتباه الذى يمكن من ادراك الأمور الواقعية ، وأخيرا تكون فكرة الحاضر فى الذهن . وتحت هذه الوظائف تأتى الوظائف النزيهة ، وفى مجموعة ثالثة تأتى عمليات الأمتثال (الذاكرة ، الخيال ، الأحلام) ، ثم تأتى الانفعالات ، حينما تكون هذه الانفعالات على نحو ارتباط بموقف حاضر ، وأخيرا تأتى الحركات العضلية غير المفيدة . ولكن وظيفة الواقع ، وهى أعلى الوظائف ، تعوز المصابين بالانهماك النفسى : فلا يكون ثم فى فكر المريض الكفاية من الغنى والتركيب من أجل التكيف مع الحاضر ، ولا يكون لديه « توتر نفسانى » . وجانيه يفسر بهذه الواقعة الأساسية كل أعراض الانهماك النفسى ، فالمصابون بالانهماك النفسى مرضى فعل ، يرمزون إلى ضعفهم بوساوس واندفاعات وتخاوف يستغربونها لأنهم يجدون فيها تفسيراً لضعفهم وتبريراً .

وما يميز علم الأمراض النفسية عند جانيه هو الفارق الذى يضعه بين المصابين بالانهماك النفسى والمصابين بالهستيريا . ذلك أن المصابين بالانهماك النفسى يبقون دائماً فى حالة تعلق ، لا ينهون شيئاً ، ويضلون فى اجترارات لا فائدة منها ، ولا يحسون إلا بانفعالات أو عواطف ناقصة مرسوة بمعامل من اللاواقع ، ولا يستطيعون الوصول إلى اعتقاد ويقين . « والمصاب بالهستيريا يبدى فى كل هذه الأمور فروقا مهمة : فن ناحية نجد أن الظواهر التى احتفظ بها المصاب بالهستيريا كاملة تماماً تمضى إلى وظيفة الواقع : والمريض لا يشك لا فى شخصه ولا فى الأمور الخارجية . وأكثر من ذلك نجد أن هذه الظواهر المحتفظ بها مفرطة فى النمو ، والشخص المصاب يتفقد تماماً أفكاره المندفعة ، بتام وسهولة بحيث يكفى أن تلهمه فكرة من أجل أن يحولها إلى فعل ، وينمى هذه الصورة إلى حد الهلوسة السكاملة ، ويكفى إيجاء واحد لى تنبثق هذه الهلوسة ، فيصل بسهولة جداً إلى الاعتقاد المفرط . ومن ناحية أخرى يدفع المصاب بالهستيريا الظواهر

إلى أقصاها ، ويكشف عقله عن مناقص حقيقية : فلديه فقدان للحساسية للمسية ودفقان للذاكرة وأنواع الشلل ، وضروب فعلية من تحت الشعور (١) . ومرد هذا إلى تقلص مجال الشعور عند المصاب بالهستيريا ، وهو أمر يعوز تماما عند المصاب بالانهماك النفسى . والضعف العقلى يتبدى فى الهستيريا على شكل ضعف فى التركيب ، بينما فى الانهماك النفسى يتبدى على هيئة اتجطاط عام فى التوتر وانخفاض فى الوظائف العليا ، ووظائف الوقائع فى كل النقط تقريبا (٢) . ويستخدم جانبيه الإصلاح « الانهماك النفسى » psychasthénique لأنه يعتقد أن هذا اللفظ يعبر عن هبوط الوظائف النفسانية عند المريض خيراً من الإصطلاحات الأخرى الشائعة وهى نورستانيا أو فريناستانيا (٣) .

• phrénasthénique

وعلى كل حال فإن جانبيه يحاول فى هذه الدراسة أن يطبق بطريقة منظمة منهج ريبو الخاص بالجمع بين الطب العقلى وعلم النفس . ويود أن يستخلص من علم النفس كل الإيضاحات التى يمكن أن يقدمها لتصنيف الوقائع التى يقدمها علم الأمراض العقلية وتفسيرها وكذلك « أن يبحث فى التغيرات المرضية للعقل عن ملاحظات وتجارب طبيعية تمكن من تحليل الفكر الانسانى » (٤) .

وفى كتاب « العصابات » (٥) يعطى جانبيه خلاصة لآرائه فى الأمراض العصبية مستنداً إلى خمسمائة ملاحظة مفصلة على مرضى من مختلف الأنواع وعلى تحليلات

(١) الكتاب نفسه ، ص ١٠٠ وما يتلوها .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٠٠ ص ٧٣٥ .

(٣) « « « « « المقدمة من VIII

(٤) للوضع نفسه .

(٥) Les Névroses عند الناشر فلا ماريون ، باريس ١٩٠٩ .

عديدة نفسانية و فسيولوجية لاضطراباتهم المتعددة (١) . ويعرف العصاب بأنه : « داء يصيب تطور الوظائف » (٢) ذلك أننا لو شئنا أن نفهم من هذه الكلمة : « تطور » هذه الواقعة وهي أن الكائن الحي يتحول باستمرار ليتكيف مع الظروف الجديدة وأنه دائما في طريق النمو والكمال ، فإن العصابات هي اضطرابات أو توقفات في تطور الوظائف (٣) . وبعبارة أخرى أن العصابات اضطرابات في مختلف وظائف الجهاز العضوى ، تتميز بتوقف النمو دون فساد في الوظيفة نفسها (٤) ، ولا يدرس جانبيه ، في هذا الكتاب ، غير مثالين على الأشكال التي يمكن أن تتخذها العصابات المختلفة : أحدهما الانهماك الذاتى ، حينما يتناول المبهوط ، المصحوب بالاهتياج ، الإرادة ، والانتباه ووظيفة الواقع ؛ والثانى هو المستيريا حينما يتناول النقص ، المصحوب بالمشتقات ، الإدراك الشخصى وبناء الشخصية (٥) .

والدراسة التى كتبها جانبيه في « مبحث علم النفس » (٦) *Traité de psychologie* الذى نشر بأشراف ديما ، وعنوانها « التوتر النفسانى والذبذبات » ، هذه الدراسة تكشف لنا أن جانبيه قد ظل - خلال المراحل المختلفة لتطوره - مخلصا للنظرة الوضعية وإلم النفس كما يفهمه ريبو . وهو يأمل أن تقوم فكرة « التوتر النفسانى » بسماحها لنا بالنظر إلى الفكر الباطن على أنه درجة من درجات الفعل وإلى الشعور على أنه رد فعل خاص ، - نقول أن تقوم هذه الفكرة برد كل الوقائع النفسانية

١ - الكتاب المذكور ص ١ - ٢ .

٢ - « نفسه ص ٣٨٣ .

٣ - « » » » .

٤ - « » » » . ٣٩٢ .

٥ - « » » » . ٣٩٤ .

٦ - عند الناشر أسكان باريس ١٩٢٣ ص ١ - ٩١٩ - ٩٥٢ .

(م ٧ ... الفاسقة)

إلى أفعال يمكن ملاحظتها من خارج ويمكن وصفها بعبارات مستعارة من الملاحظة الخارجية ويمكن بذلك أن تؤدي إلى إدخال علم النفس في إطارات علوم الطبيعة الأخرى ، (١) ، هنالك نفهم الوعي على أنه « شبيه برد فعل من مجموع السكان العضوي ضد متلقياته المحددة بأفعاله الخاصة » ، (٢) . وكثير من الظواهر النفسانية التي تبدو اليوم خفية جدا ستصبح سهلة التفسير ، في نظر جانيه ، لو عرفنا بالدقة الميول إلى فعل محدد التي تتدخل في هذه الظواهر على درجات متفاوتة في التطور (٣) . وأخيرا نجد جانيه يتابع النزعة المضادة للنزعة الفعلية عند ريبو بأن يطالب علم النفس بأن يبدأ « بدراسة الميول إلى الفعل المتضمنة في كل الأفكار » ، بأن ينظر إليها لا على أنها نتيجة بل نقطة ابتداء جميع الأفكار وجميع المعاني . فمثل هذه الدراسات تسمح في نظر جانيه بتفسير سلوك الناس في كثير من الأحوال (٤) . وبهذا تقترب فكرة جانيه عن علم النفس من فكرة السلوكية behaviorism الأمريكية . وجانيه ، خصوصا بدراسته التذكريات غير الواقعية ، استطاع أن يعتقد أن « الظواهر النفسانية ليست شيئا آخر غير مجموع مسالك الفرد ؛ وأن هذه المسالك تعبير عن الجهاز العضوي كله . ولقد أسى ، استخدام المخ لتفسير الفكر ، والواقع أننا نفكر بكل جسمنا ، والفكر يتناقض بسبب اضطرابات السكيد بمقدار ما يتناقض بسبب اضطرابات المخ » ، (٥) .

(١) الكتاب المذكور ص / ٩٥١ .

(٢) » » » ٩٢١ .

(٣) » » » ٩٢٠ .

(٤) » » » ٩٢٢ .

(٥) « التذكريات غير الواقعية » مقال في « محفوظات علم النفس » ص ١٩ العدد رقم .

وفي المحاضرة التي ألقاها في الكوليج دي فرانس في ١١ ديسمبر سنة ١٩١٦ بمناسبة الاحتفال بـدفن ريبو ، وعنوانها : « أعمال ريبو في علم النفس » يعزو جانبيه إلى أستاذه الفضل في أنه هو الذي أسس في فرنسا علم النفس العلمي بمعنى أن علم النفس قد أصبح ، على يد ريبو ، موضوعيا ، مقارنا ، باثولوجيا ، تكوينيا (١) . وجانبه بهذا يبين إلى أي مدى يعد نفسه متابعاً لريبو .

وليس أقل تمييز الاتجاهات جانبيه في علم النفس كتابه «المداويات النفسانية» (٢) وفيه يقدم خلاصة لـ ٣٠٠ مشاهدة أجراها على مرضى وجمعها خلال ثلاثين سنة . والمجلد الأول من هذا الكتاب يؤلف دراستين في الفعل الأخلاقي واستخدام الآلية العضوية *automatisme* -- . والمجلد الثاني يتناول العلاج عن طريق الاقتصاد النفساني أي العلاج عن طريق الراحة والعزل والتعقيم النفساني . وهذا يقود جانبيه إلى وضع « ميزانية العقل » . والمجلد الثالث يتضمن أبحاثاً عن الاكتسابات النفسانية التي نحاول الحصول عليها عن طريق مختلف العلاجات النفسية الفسيولوجية ، وعن طريق التهيجات المتنوعة والتوجيهات الأخلاقية (٣) وبعبارة أخرى يقدم جانبيه في هذا الكتاب علم علاج بالمعنى الأوسع ، أي الذي لا يقصر فعل الشفاء على استدعاء الظواهر النفسانية الخالصة ، ويتضمن أيضاً العملية الجسمية التي تؤثر في العقل . وما يميز العلاج ليس هو الأسباب التي تحدد اختيار هذه الطريقة أو تلك عن طرق العلاج ، ولا طبيعة الطريقة نفسها . « فإني إذا أعطيت مسهلاً لمرضى لأنني أفكر فقط في تأثير المسهل على الإمساك ، فإني في هذا أقوم بعلاج فسيولوجي ، ولكن إذا أعطيت نفس المسهل لمرضى

(١) « جريدة علم النفس السوي والمرض » السنة ١٢ ، العدد ٤ ، ص ٢٧٩ .

(٢) «المداويات النفسانية: دراسات تاريخية ونفسانية واكاديمية عن «ناهج الشفاء النفساني»

ص ١ : «الفعل الأخلاقي ، استخدام الآلية» باريس ، ألكان ١٩١٩ .

(٣) الكتاب ٤ ص ٧ .

مصاب بتشويش عقلي ، لأن عددا كبيرا من الدراسات بين أن وجود علاقة منتظمة بين التسمات والاضطرابات النفسية التي من هذا النوع ، ولأن آمل في جعل فكر المريض أكثر وضوحا بإزالة التسمم ، فإنني بهذا أقوم بعلاج نفسى (١) . وهكذا نجد أن العلاج النفسى عند جانيه هو " مجموع عمليات علاجية مختلفة الأنواع ، فزيائية ومعنوية ، يمكن تطبيقها على أمراض جسمية ومعنوية ، وهى عمليات تتحدد باعتبار الوقائع النفسانية الملاحظة من قبل وخصوصا باعتبار القوانين التي تنظم تطور هذه الوقائع النفسانية وترباطها إما فيما بينها ، وإما مع وقائع فسيولوجية ، وبالجمله فإن علاج النفس تطبيق لعلم النفس على علاج الأمراض (٢) .

وفى كتابه " الطب النفساني " (٣) يقدم جانيه لجمهور المثقفين خلاصة لكتابه فى العلاجات النفسية .

جورج ديما (١٨٦٦ - ١٩٤٦)

من بين جميع ممثلى علم النفس المعاصر فى فرنسا نعتقد أن جورج ديما هو أبرز نتائج للتيار الوضعى التجريبي . وكونت ورييوهما أكبر سلفين لديما . فتأثيرهما فيه ظاهر وعميق ومستمر فى جميع مؤلفاته ، وهو أيضا يشعرون نحوهما — ورييو بخاصة — بشاعر الإعجاب والاعتراف بالجميل . وعلى كل حال فإن ديما مهمنا كما مهمنا جانيه بوصفه متابعا للنهج الذى أسسه ورييو ، خصوصا فيما يتصل بعلم النفس الباثولوجى .

(١) الكتاب نفسه ص ٤٦٤ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٦٤ .

(٣) عند الناشر فلا ماريون ، باريس ١٩٢٣ .

وقد بدأ ديمبا مستطسكه العلبي برسالة في الطب عنوانها « الأحوال العقلية في المالنخوليا » (١) وقد أهداها إلى ريبو . والمالنخوليا ، في نظر ديمبا ، مرض عضوى ، وعلى الجهاز العضوى أولا تؤثر الأسباب الجسمية أو المعنوية البنى تحديها . ولهذا ينبغى دراستها جسميا (٢) ، والمالنخوليا لا توجد بوصفها أمراً عقلياً ، فانها تنحل من ناحية إلى ظواهر حسية ، ومن ناحية أخرى إلى ظواهر توقف Arrêt . ويمكن أن ترجع إلى أصل عقلى أو أصل عضوى ، لكن في كلتا الحالتين نجد أن الظواهر المحركة تسبق الحالة الحسية ، إن المالنخوليا ليست أبداً غير الشعور بحالة الجسم (٣) . والتركيب Synthèse هو قانون الأحوال العقلية (الأفكار أو الصور) التى تترابط مع الأحوال الحسية الحركية وهذا التركيب منطقي .

وفي هذا البحث أيضا يحاول ديمبا أن يطبق المنهج العلبي على علم النفس وأن يحدد الظواهر النفسية بأنها نتاج الوظائف الفسيولوجية . لكن الدراسات التى نشرها ديمبا فيما بعد هى التى تهمنا هاهنا خصوصا . الواقع أننا نجد فيها اتجاهها وضعيا وانحيا جدا ، رغم تعدد مظاهر تطور فكر ديمبا . والدليل على ذلك أولا فى رسالته للدكتوراه بعنوان : « الحزن والسرور » (باريس ، ألكان ، ١٩٠٠) وقد أهداها إلى ريبو وإلى عالم الأمراض النفسية جوفروا . وفيها يحاول ديمبا أن يبنى منهج التجريب والملاحظة الذى أسسه ريبو ويطبقه على دراسة أمراض الشخصية والإرادة والذاكرة والانتباه ، وهو يعتقد أن الأحوال الأكثر مرضا

(١) باريس عند الناشر ألكان ، ١٨٩٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص / ١٣٨ -

(٣) الكتاب نفسه ص / ١٤١ راجع أيضا رسالة ديمبا باللغة اللاتينية : « أوجست كونت وأحواله النفسية » ألكان ١٩٠٠ ، وقد أهداها إلى روبرت .

والأشخاص الأكثر شذوذاً هم الذين يهتمون عالم الفسيولوجيا ، لأنهم يقدمون إليه في صورة مكبرة القوانين المعتادة للحالة السوية ، وعلى هذا فإن السكان العضوي المختل صالح جداً لجعلنا نفهم كائننا عضوياً سليماً (١) والواقع أنه لا يوجد حزن سوى ولاسرور سوى . د فالأحزان والمسرات التي يقال إنها سوية ليست ذلك تماماً . (٢) وتحت تأثير ريبو يهاجم ديمًا النظرة العقلية إلى الحزن والسرور ، ويتحدث عن د طابع عضوي مستقل ، لا يرد إلى العاطفة بالنسبة إلى العقل (٣) .

ويعارض خصوصاً هيرت ونالوفسكي . ومع إبرازه لما في هذه النزعة العقلية مما هو مشروع فانه ينبه إلى د أن أصحاب النزعة العقلية يخطئون في اقتصارهم على تحليلات مجردة للامتثالات ، ولا يرون غير العلاقة القائمة بين هذه الامتثالات فيما بين بعضها وبعض ، ولا يدركون تماماً الرابطة التي تربطها بالعادات والغرائز والحركات العضوية التي تسندها . ولفهم ظاهرة الارتباط أو الانفصال فهما جيداً ، تلك الظاهرة التي تحدث الحزن والسرور ، ينبغي متابعتها في نظام الرغبات الذي يتجلى فيه بواسطة الامتثال ، وحتى خارج الفكر الواضح في نظام الميول الذي تتجلى فيه بمجرد الآلية *automatisme* والذاكرة ، دون أن يكون الامتثال في حاجة إلى التدخل (٤) .

ولدينا دراسة مقارنة بعنوان « نفسية نبي الوضعية : سان سيمون وأوجست كونت » (باريس ، السكان ، ١٩٠٥) يمكن عدها تمثالا للاخلاص والاعجاب شديده لذكرى كونت . وقد أهدها أيضاً إلى ريبو . وفيه يحاول خصوصاً أن يحدد

(١) « الحزن والسرور » ألكان سنة ١٩٠٠ باريس ص ٤ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٥ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٠٠ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٤١٥ - ٤١٦ .

عمل كونت على أنه استمرار لآراء سان سيمون الأساسية ، وهو يعتقد أن كونت لم يشأ أن يكون إلا مؤسساً لدين ، ونبياً Messie (مسيحاً) مكلفاً بأن يقدم للناس مبادئ نظام اجتماعي جديد . ولتقدير وضعه كونت — هكذا يقول ديماء مع فوييه — ينبغي د أن نتذكر أنه بالنسبة إلى المؤسس كانت النظرة الفلسفية في المقام الأول دائماً ومنذ البداية هي النظرة الاجتماعية ، (١) وقد حرص كونت على أن يحب وأن يفكر على نحو اجتماعي .

د لقد رأى نفسه في إسقاط اجتماعي على صورة رعاية جديدة ، لقد كان يظن أنه هو الذي سيختم إلى الأبد ، بواسطة الفلسفة الوضعية ، فترة الأزمات التي فتحتها الفلسفة السلبية للثورة الفرنسية ، (٢) . ولا يتردد ديماء في أن يعزو إلى كونت مكانة مهمة جداً في تاريخ الفلسفة . د إنه نبي ، (مسيح) يمكن أن نسميه نبياً علياً ، بالقدر الذي يمكن به ألا تتناقض هاتان الكلمتان فيما بينهما ، (٣) . صحيح أن كونت ليس عقلاً يمتاز بالأصالة العميقة ، وليس صاحب مذهب كبير مثل ديكارت وأفلاطون ، لقد كان فيلسوفاً وعالم اجتماع ومصلحاً ، أفاد في الفترة من ١٨٢٥ إلى ١٨٥٧ من الأفكار العامة التي قال بها استاذاه (سان سيمون) ، ولكنه كان رائداً عبقرياً في تنفيذ هذه الأفكار (٤) .

والكتاب الذي أخرجه ديماء عن د الابتسام ، (٥) وأهداه إلى ريبو يشهد من نواح عديدة على اتجاهه الوضعي . يرى ديماء أن من أكبر فضائل الفلسفة

-
- (١) « نفسية نبي الوضع » ص ٤٦٦ (فارن : فوييه : « الحركة الوضعية والنظرة الاجتماعية إلى العالم » باريس ألكان ١٨٩٦ ص ٣٥٦) .
 (٢) « نفسية نبي الوضع » ص ٢٤٨ .
 (٣) الكتاب نفسه ص ٢٥٩ .
 (٤) الكتاب نفسه ص ٣١٣ .
 (٥) « الابتسام : علم نفس وفسيولوجيا » عند الناشر ألكان ، باريس ١٩٠٦ .

الوضعية ، أنها اطرح خارج نطاق العلم كل التفسيرات المشبهة بالانسان التي لجأت اليها الميتافيزيقا وأنها استبدلت بالبحث عن العلل الفاعلية أو الغائية معرفة روابط التوالي التي هي القوانين (١) . ويصرح ديمبا بأنه في دراسته للابتسام والسرور والحزن والغضب قد شاء أن يستبدل التفسير الآلى بالتفسير المنطقي ، والعلمية بالغائية (٢) . وبتأثير ريبو بهاجم النظرة الدارونية ونظرة فونت Wundt إلى الابتسام والتعبير بوجه عام . ويرى أن دارون وفونت لم يتخلصا التخليص الكافي من النزعة العقلية والنزعة الإيديولوجية ، أى من النظرة التي تدحضها معظم وقائع علم النفس الانفعالي (٣) . وثم واقعة كبيرة ذات أهمية بالغة - وهي تغيرات الجهد العضلي - تسود في نظر ديمبا كل فسيولوجيا التعبير وعلم نفس التعبير (٤) حتى أن « التعبير » عن عواطفنا المختلفة هو في المقام الأول واقعة حيوية ، ويمكن تفسيره وفي خطوطه العامة ، بالتغيرات الفسيولوجية للجهد tonus . والتهديج (الحركة) ، أوضح وأبسط مما أن يفسر بعلم النفس .

لكنه يعبر عن نظراته النفسانية بكل وضوح في « الخاتمة » التي ختم بها المجلد الثاني من « المبحث في علم النفس » ، Traité de psychologie ، وهي إلى حد ما تعبر أيضا عن آراء من تعاونوا معه في هذا الكتاب . يصرح ديمبا في استهلال هذه الخاتمة بقوله « إن هاهنا نظرة مشتركة ، بدونها إن تكون لدينا فكرة عن إمكان التعاون ، فوهاها النظر إلى علم النفس على أنه يقوم فقط على

-
- (١) الكتاب نفسه ص ١٣٤ .
 - (٢) الكتاب نفسه ص ١٣٥ .
 - (٣) الكتاب نفسه ص ١٣٢ — ١٣٣ .
 - (٤) الكتاب نفسه ص ١٣٥ .
 - (٥) الكتاب نفسه ص ١٥٩ .

الوقائع ، وبالتالي على استبعاد التأملات الوجودية من ميدانه (١) . . وديما يعد كونت أول رائد كبير في علم النفس العلى . ذلك أن كونت صرح في سنة ١٨٣٧ في الدرس الخامس والأربعين من « دروس في الفلسفة الوضعية » أن نظرية الوظائف العقلية والأخلاقية ، المتحررة من كل اعتبار ميتافيزيقي ، هدفها الوحيد هو « دراسة الظواهر دراسة تجريبية ، وعقلية في آن واحد (٢) . ولا يشك ديما في أن ريبو يستلهم كونت حينما يسعى لتحرير علم النفس من كل ميتافيزيكا ؛ ويجعل هدفه الظواهر وقوانينها وعللها المباشرة (٣) . ويضيف ديما : « إننا نؤمن دون تحفظ بأقوال ريبو ، وكما فعل في تدريسه وكتبه فهمنا اللفظ تجريبي بمعنى واسع ، إلى حد أن كل العلوم التي تستند إلى التجربة والتي أمكن أن توضح لنا الظروف الأصلية أو الحالية لواقعة نفسانية بخصائصها وعناصرها وطريقة عملها وتطورها وعمومها واختلافاتها في النوع الانساني أو السلسلة الحيوانية — مثل فسيولوجيا المح ، وفسيولوجيا الحواس ، وعلم النفس في المحمل ، وعلم النفس الاستبطاني ، وعلم الذكريات والاعترافات والرسائل ، وعلم النفس الباثولوجي والفسيولوجيا الباثولوجية والتشريح الباثولوجي ، وعلم نفس الحيوان ، وعلم الاجتماع الخ ، الخ استفدنا منها قدر الحاجة (٤) . ويمكن أن تتساءل هل ثم انسجام حقيقي بين كل الذين اشتركوا في كتابة « المبحث في علم النفس » كما يخل إلى ديما . لكن الشيء المؤكد هو أن كل الدراسات التي كتبها ديما في هذا « المبحث » Traité مميزة تماما لروح كتاباته ونظراته .

وهذا ما نستطيع أن نقوله عن الفصل الذي كتبه بعنوان « الباثولوجيا

(١) « المبحث في علم النفس » ٢٠ باريس ، ألكان — ١٩٢٤ ص ١١٢١ .

(٢) « دروس في الفلسفة الوضعية » ٣ ص ٥٣٤ .

(٣) « المدخل إلى علم النفس الإنجليزي المعاصر » ص ٣٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١١٢٢ .

العقلية ، . وهو يقصد بها دراسة الاضطرابات العقلية والتغيرات العضوية التي قد ترتبط بها على هيئة أسباب أو مساوقات أو آثار ، . صحيح أنه لا يتيسر أن نعزو إلى كل الأمراض العقلية ظروفًا مخية محدودة ، لكن جرت العادة — كما لاحظ جليبر باليه — بقصر ميدان الباثولوجيا العقلية على دراسة الاضطرابات المتعلقة خصوصًا بالوظائف المخية التي تضم — إن صوابًا أو خطأ — تحت اسمها الوظائف العقلية : وظائف الذكاء ، والذاكرة ، والإرادة ، والوظائف الانفعالية العليا (١) . وبخلاف جانيه ، وجواسيه ، وغيرهما ، لا يرى ديما ضرورة في الإبقاء على التمييز بين الأمراض العقلية والعصابات ، ويضع المستيريا ، والانهمك النفسى بين الذهانات (٢) Psychoses . ويتخلى ديما عن كل تصنيف ، لأخذه بالنقد الموجه إلى مختلف التصنيفات الموضوعة للأمراض العقلية . لكنه يدرس الرئيسية منها على ترتيب يذكر بترتيب كريبلن .

فأولا فيما يتعلق بأنواع الخبل démences يبتعد ديما عن التعريف الكلاسيكى الذى وضعه اسكيرول . فعند اسكيرول أن الإنسان المصاب بالخبل Démence هو إنسان حرم من النعم التى كان يتمتع بها من قبل ، لأنه رأى أصبح فقيرا ، أما المصنوه فقد كان دائما في بؤس وشقاء (٣) . ويعتقد ديما وأن من الممكن التقريب بين هذين الدائين من ناحيتى الخصائص النفسانية الأساسية والتشخيص ، لأن كليهما يفصح عن نفسه بنقص عقلى ويفسر إما بإصابة تنتقل بالوراثة أو ترجع إلى مرض تطور خلال حياة الجنين ، أو بإصابة ترجع إلى مرض تطور خلال الحياة بعد الميلاد (٤) .

(١) الكتاب المذكور ص ٨١١ — ٨١٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤١٨ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٨٢٤ .

(٤) « » المذكور ص ٨٢٥ .

ومن بين مختلف ألوان الخبل يتحدث ديمّا عن الأنواع الأكثر شيوعاً :
الخبل الشيخوخى والخبل الشللى والخبل المبكر ، والخبل العام يتناسب فى شيوعه
مع شدة الحياة والنشاط وسمو الأجهزة العصبية ، حتى التعبير عن مجموع العلل .
هذا بالكلمة السهلة المشهورة التى أطلقها كرافت - إبنج : الزهري والمدنية (١) .
وفى الشلل العام يحدث تحلل للشخصية كلها : « إن التحلل العقلى الذى يشاهد فى
الشلل العام يتوقف إذن على تغيرات فى تشريح المخ ووظائفه (٢) ولا يشك ديمّا
فى أن الدراسة المقارنة للتحللات النفسية ، والتحللات المخية تزودنا بمعلومات ثمينة
عن التوازى النفسى الفسيولوجى (٣) . أما الخبل المبكر فإنه تحطيم للتأسك
الباطن فى الشخصية مع إصابات سائدة تسود العواطف والإرادة (٤) .

وفى الفصل الذى عقده بعنوان : « علم النفس المرضى ، يسعى ديمّا إلى تفسير
تناطح الباثولوجيا العقلية والعصبية والاستفادة منها . ويرى أن المبدأ الأساسى
فى هذا المنهج هو مبدأ الهوية الجوهرية بين السوى والمرضى ، ويرهن على هذه
الهوية على نحوين : (١) يمكن أن نبين أولاً أنه لا توجد حالة سوية تمام السوية
أو عقل سليم تمام السلامة ، (٢) ويبين من ناحية أخرى أن الاضطرابات
الباثولوجية ، حتى فى الحالات القصوى ، ليست أبداً غير تغييرات إلى أعلى أو أدنى
أو أسوأ ، أعنى أنها تطرف أو نقص أو اختلال فى الوظائف السوية ، وأنها ترتبط
بانتقالات لا محسوسة ، بتغيرات خفيفة فى الحالات السوية (٥) . وبين هنا الأهمية

(١) الكتاب المذكور من ٨٢٨ . (هنا تلاعب بالالفاظ ، تورية ، بين Syphilisation والإصابة بداء الزهري) و Civilisation (المدنية) لم نجد له مقابلاً فى العربية - الترجمة - .

(٢) الكتاب نفسه من ٨٣٢ .

(٣) الكتاب نفسه من ٨٣٦ .

(٤) الكتاب نفسه من ٨٥٣ .

(٥) الكتاب نفسه من ٢ ص ١٠٠٨ .

الكبرى لدراسة التغيرات المناسبة للاضطرابات الفعلية بالنسبة إلى علم النفس الباثولوجي ، لأن هذه التغيرات تقدم لنا معلومات دقيقة عن أداء وتنظيم العقل ، السوى (١) . وهذا صادق على الجسمى والنفسى على السواء . وديما يحدد موضوع علم النفس الباثولوجى على النحو التالى : « علم النفس الباثولوجى هو الذى يصف ويصنف وينسب ، وهو الذى يقرر الصفة الجنونية ، أو غير الجنونية لاضطراب عقلى ، والتقدم السريع أو البطيء فى الجنون أو التحلل العاطفى (٢) » .

إن علم النفس المرضى يدرس ردود الفعل المعوضة . ويمكن دراسة علم النفس المرضى عند الأعمى والأعم والمصاب بمرض عصبى أو عقلى ، وذلك بدراسة ردود الفعل التى بها ينتظم عند هؤلاء المرضى وذوى الإعاقات - الاستبدال والتعويض والتكيف مع الحالة والمرض (٣) . وما يؤلف القيمة الكبرى لعلم النفس الباثولوجى هو أنه يدرس نفس الاضطراب الوضعى من خلال الأمراض العصبية أو العقلية المختلفة . وهو ما حدث فى فرنسا فى خلال السنوات الأخيرة (٤) . فن خلال الأمراض العصبية والعصابات والأمراض العقلية درس ريبو اضطرابات الذاكرة والإرادة والإتباء والشخصية . وقد تابع ديما منهج أستاذه حينما درس السرور والحزن والتعبير عن الانفعالات . ويمكن - بفضل الهلوسات - التى نجدها عند المصابين بداء الكحوليات ، والذهان الهلوسى ، والخبل المبكر - دراسة أمراض الإدراك ، وأن ندرس ، بفضل اضطرابات الترابط التى نجدها فى الذهان الهذائى البسيط paranoia والتشويش العقلى ، والخبل المبكر ، الخ

(١) الكتاب نفسه ص ٢٠٩ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٠١٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٠١٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٠١٨ .

ندرس أمراض ترابط الأفكار بأن نبين ما هي القوانين التي تحكم هذه الوظيفة في أشكالها التركيبية والفرضية والآلية (٣) .

وفينا يتعلق بقيمة التحليل النفسي بالنسبة إلى علم النفس المرضى ، كان ديماء يشك كثيراً ، وحكمه هذا يميز الغالبية العظمى من علماء النفس والأمراض النفسية في فرنسا . فإنه يرى أن علم النفس المستخلص من مؤلفات فرويد أصالة أنه نظرة في الحياة النفسية على أنها نظام متطور باستمرار مؤلف من قوى متعارضة ، داخلية في التركيب أو ناتجة . وكل المجازات التي بها عبر فرويد عن فكرة النفساني مستعارة من لغة العلوم الفيزيائية والميكانيكية (٢) . ويعترف ديماء بأن علم الأمراض النفسية في فرنسا ظل مناهضا لمبادئ التحليل النفسي . ونمطاً في دراسة الأمراض النفسية .

ومع علم ديماء باحتجاج فرويد ، في رسالة بعث بها إلى كلا باريد ، على وصف مذهبه بأنه مذهب «الجنسية الكلية» (٢) pansexualisme فإن ديماء يرى أن التحليل النفسي يبالغ حين يعزو إلى الغريزة الجنسية أهمية أساسية . لكن هذا لا يمنع من النظر إلى نظرية السكبت Verdrangung على أنها الشيء الأكثر بقاء وجدة في التحليل النفسي (٤) . والأمور كذلك فيما يتعلق بالرمزية (٥) وتطبيق التحليل النفسي على النقد الديني والجمالي والأدبي . لكنه يأخذ على فرويد أنه لم يفسح للفسولوجيا مكاناً كافياً في تفسير الشهوة الجنسية libido وتقهراتها وتمكيناتها وضعفها وشذوذها (١) . وديماء يقصد خصوصاً الأحوال التشريحية ، والحيوية

(١) الكتاب نفسه ص ١٠١٩ — ١٠٢٠

(٢) الكتاب نفسه ص ١٠٢٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٠٣٠ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٠٢١ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٠٦٥ .

(٦) الكتاب نفسه ص ١٠٥٢ .

الكيمائية ، والغدية للغريزة الجنسية . ويوافق ريجي هينار Hesnard في القول بأن السبب الحقيقي للتمتر الحلقى *délire onirique* « هو التسمم الداخلي والخارجي والإصابة ، وبالجملة : التسمم » (١) ، والخلاصة أن الفرويديين ، في نظر ديما ، لم يكتشفوا ولم يكن في وسعهم أن يكتشفوا الأسباب الأولى لآي عصاب ولا لآي مرض عقلي (٢) .

ولإمام عرض موقف ديما وتأثره بريبولندكر — قدر ما يتسع له المجال — دراسته عن تعقيل الميول (أى جعلها عقلية) . وهو يقصد من تحول الميول اتخاذها طابعا عقليا . إن الميل والانفعال حينما يفتقران في عناصرهما العضوية والانفعالية لصالح العناصر الامتثالية والعقلية ، فإنه يقال إنهما يتخذان طابعا عقليا (٣) والميول تتخذ طابعا عقليا فعلا حينما تخضع لميول أو ضرورات مضادة تقوم عقبة في سبيل إشباعها المباشر . وهكذا يسمى ريبو العدوان المؤجل شكلا متعقلا للغضب ، وهو بوجه عام يفسر تعقيل العاطفة بوقف التطور (١) . ولا يزال تعقيل الميول وترويحها (جعلها روحية) وجعلها اجتماعية ، يرى ديما أن من الضروري دراسة العواطف المركبة . فدراسة الحب مثلا تحول لنا أن نتحدث عن تعقيل الغريزة الجنسية بمعنى أن الغريزة الجنسية ، إذا أخرجت في مظاهرها العضوية ، فإنها تشبه بالقراءة والموسيقى والتخييلات والاهابات الدقيقة أو الغامضة (٥) . بل يذهب إلى حد القول مع ب . مندوس أنه في معظم الأحوال تكاد كل الوقائع الانفعالية أو الامتثالية تدور — على الأقل خلال بضع سنوات — حول فكرة

(١) المكتتاب نفسه ص ١٠٥٧ .

(٢) » » ص ١٠٥٧ .

(٣) المكتتاب نفسه ص ٢٢٨ .

(٤) » » ص ٢٢٩ .

(٥) » » ص ٢٢٦ .

الشهوة الجنسية (١) أما إلى أى مدى صارت الغريزة الجنسية اجتماعية ، فهذا ما بينه فردريك بوليان في كتابه « التحولات الاجتماعية للعواطف » (باريس ، عند الناشر فلاناريون ، ١٩٣٠) ، ويختم دائما بحته بقوله : « الواقع أن الحياة الامتثالية والافعالية كلها يمكن أن تقع تحت تأثير وجدان غرامى ، وفي مقابل ذلك نجد أنه لا توجد مطامح فنية وأدبية وفلسفية واجتماعية ، إلخ ، لا تستطيع أن تؤثر في هذا الوجدان وتغنيه إلى حد ما ونغذيه . وحب أو جست كوت لكلوتيلدى فو من شأنه أن يوضح تلك الآلية المزدوجة للترويح » (٢) .

وبينما يقتصر دائما على دراسة الحب ، نجد معاونا آخر لديمما في « البحث » وهو عالم الاجتماع والأخلاق جوستاف بيلو يفحص عن « العاطفة الاجتماعية والعاطفة الدينية والعاطفة الأخلاقية » بوصفها عواطف مركبة (٣) . وهو يلاحظ أن العواطف الأخلاقية ليست في بادىء الأمر غير ترجمة عن العادات والمقتضيات الناشئة عن الوسط الاجتماعى ، وأن هذه المقتضيات يشعر بها وقتا طويلا قبل أن يفكر فيها (٤) . ومن ناحية أخرى يعترف بيلو أنه فوق المجتمع الطبيعى يرتفع شيئا فشيئا المجتمع الإرادى ، أعنى المنظم عقليا بواسطة وعى متزايد الوضع (٥) .

وأخيرا نجد هنرى ديلاكروا (١٨٧٣ — ١٩٣٧) في دراسة له بعنوان « العاطفة الجمالية » (٦) ، يبين أنه عند نقطة ابتداء كل عاطفة جمالية يوجد عنصر

(١) الكتاب نفسه ص ٢٢٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢١٥ .

(٣) « البحث في علم النفس » Traité ص ٢٠٢ — ٢١٦ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٨٠ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٩٤ — ٢٩٥ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٢٩٧ — ٣٢٢ .

من الحساسة الخالصة ، ولذة حسية ، واحتساسات لذينة ، بدونها لا يمكن العاطفة . أن تولد ولا يمكن أن تتم . وثم أيضا إهاجة هذه اللذة ، وهي نوع من الإشباع المنتشر الذي يزيد في النشاط العضوى Dynamogénie ، بيد أن هذه اللذة جمال وشكل حى . وأخيرا فإن هذا الشكل الحى معبر ، ومحتواه هو عالم العواطف بأسره وقد حيت لذاتها في نوع من الوجود المثلالي . وحياة الأشياء ، والحياة الباطنة والتداخل الوثيق بين الذات والموضوع - هذه هي الروح الشفافة تحت هذه الأشكال ، ولهذا فإن كل مصالح الإنسانية نجدها في الفن ، والفن إن هو إلا لعب دون وجدان ، وحساب دقيق إن لم تنفذ المصلحة فيه . ولقد أصاب كنت حين رأى فيه انسجاما لوظائفنا ، ونشاطا انسجاميا للحواس والخيال والفهم ، لكن ينبغي أن ندخل ، بالدرجة عينها ، ماسماه باسم « الأفكار الجمالية » ، أعنى هذا النشاط الذى لا ينفذ في الامتثال الذى به تحرك العاطفة الأشكال وتشيع فيها الحياة (١) .

ولنقتصر بعد هذا على ذكر الدراسة التى كتبها فى « المبحث » هنرى فالون بعنوان « الوعى والحياة الواعية » (٢) بوصفها مميزة للفترة الباثولوجية إلى علم النفس . يحاول فالون إبراز قيمة دراسة اللاوعى ومن ثم دراسة ما هو مرضى بالنسبة إلى معرفة الشعور السوى والحياة النفسية بوجه عام . قال فالون : « مضى الوقت الذى بدأ فيه أن علم النفس يقتصر على دراسته الشعور الواعى ، بدعوى أن الشعور الواعى يكفى ذاته بذاته ويقدم عنا وعن الأشياء صورة صحيحة دقيقة (٣) . بل بالأحرى دراسته اضطرابات الوعى تدلنا على أن « الوعى ليس فى الحياة النفسية غير لحظة عابرة جدا وخاصة جدا ، وخارجها ينمو نشاطنا .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٢٧ — ٣٢٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٠ — ١٩٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٧٩ .

كأنه تقريباً ، (١) . وفي الحياة اليومية كم من الفترات والأفعال ، وبعضها طويلة شاقة ، تنتج عن قصد ، من المستحيل تذكرها فعلاً (٢) . وتناظر كل الأفعال المعتادة والواجبة في الوجود أنظمة من الدقة غير المشعور بها ، تصنع في سلوكنا انتظاماً ويسراً أكثر مما يستطيع ذلك — المجهود الإرادى والتأمل . ويذهب فالون إلى حد أنه ينكر على الهوية الشخصية والأنا كل أصالة : « إن الشعور بالهوية الشخصية ، وفكرة الأنا ، ليسا أو باين بل ينفصان في مراحل عديدة عن مراحل التطور النفسى ، ويحتفظان ، بعد ظهورهما المتأخر ، بسهولة ظاهرة في التفسير أو الزوال ، (٣) .

وحتى لا نتجاوز الإطار الذى اتخذناه لهذا الكتاب فإننا لن نتحدث عن سائر ممثلى هذا التيار النفسانى ، ونسكتفى بإحالة القارئ إلى «المبحث فى علم النفس» (فى مجلدين) الذى أشرف على إخراجه ديمما (٤) .

(١) الكتاب نفسه ص ٩٣ ، ١٨٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٨٦ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٨٧ ، ٥٦ .

(٤) وكما قلنا من قبل ، هناك طبعة جديدة للمبحث يتولى طبعتها الناشر دليكس ألكان ظهرت هذه الطبعة الجديدة بعنوان Nouveau Traité de Psychologie فى باريس عند الناشر ألكان ابتداء من سنة ١٩٣٠ ، وقد خرج منها حتى الآن ٨ مجلدات على هيئة كراسات ولم تم بعد — المترجم)

(م ٨ — الفلسفة)

ممثلون آخرون للتيار الأول

فليكس لوداتك (١٨٦٩ - ١٩١٧)

إنتاج عالم الحياة فليكس لوداتك مهم بالنسبة إلى تقدير التيار الوصفي التجريبي . فلوداتك هو بمعنى ما المفكر المقاتل إرجسون . كتب كثيراً ، وهاجم خصومه باقتناع بالغ وحماسة شديدة (١) . وناضل بصراحة عن واحدة طبيعية غير محدودة ، وبهذا تجاوز وضعه كونه . وهو بهذا المعنى يشغل مكانة خاصة في الحركة الفلسفية المعاصرة في فرنسا ، لكن إنتاجه في مجموعه يمكن أن يعد استمراراً للاتجاهات الأساسية في الوضعية . فهو يهاجم الميتافيزيقا بشدة ويمجد انتصار العلم في القرنين التاسع عشر والعشرين . وينعت أحد كتبه بأنه « مساجلة ضد اتجاه أولئك الميتافيزيقيين المعاصرين الذين يستجيب لهم بحماسة شبه دينية غالبية المتعلمين والذين يزعمون أنهم سيبدلون بحقيقة العلم غير الشخصية تفضيلات عاطفية وأذواقاً فردية » . (٢) والمذاهب الفلسفية أعمال فنية ، ولما كانت ما بعد الطبيعة لا حاجة لها إلى العلم ، فإنها أيضاً لا تفيد العلم في شيء . وإنتاج إرجسون أن يفيد في غزو العالم علمياً ، كما لم يفد إنتاج فدياس أو بهوفن (٣) . ولوداتك ينعت نفسه بأنه « علمي ، scientifique » تعبيراً عن المسافة التي تفصله عن

(١) انكشف هنا بذكر ماري من بين مؤلفاته للعديدة : « المادة الحية » (باريس ١٨٩٣ ط ٢ — ١٩١٠) ؛ « نظرية جديدة في الحياة » (باريس ، ألكان ١٨٩٦) ؛ « مجتبه في البيولوجيا » (باريس ، ألكان ، ١٩٠٣) ؛ « القوانين الطبيعية » (باريس ألكان ، ١٩٠٤) ؛ « التأثيرات السلفية » (باريس ، فلاماريون ١٩٠٥) ؛ « أزمة التحولية » (باريس ، ألكان ١٩٠٨) ؛ « الإلهاد » (باريس ، فلاماريون ١٩٠٧) ؛ « الأثر الأساس الواحد لـ شكل مجتمع : دراسة التشوهات الناشئة عن « الحياة المشتركة » ، باريس فلاماريون ١٩١١) ؛ « عناصر فلسفة بيولوجية » (باريس ألكان ١٩١١) ؛ « صدمات الميتافيزيقا » (باريس ألكان ١٩١٢) ؛ « ميكانيكا الحياة » (باريس فلاماريون ١٩١٣) ؛ « مشكلة الموت والوعي السكلي » (باريس ، فلاماريون ١٩١٧) .

(٢) ضد الميتافيزيقا ص ٢

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٣ — ٢٤

الميتافيزيقيين ، وعنده أن الفلسفة لا مبرر لوجودها إلا بالقدر الذى تتفق فيه مع العلم الدقيق (١) .

وفى يتصل بالبيولوجيا يأخذ لودانتك باللاماركية (مذهب لامارك) التى تقول إن الكائن الحى ، بتأثير الوسط ، يتخذ عادات تكيفه مع الوسط ، وهذه التكيفات تنقل الوراثة . ولهذا فإن لودانتك يرى نفسه مضطراً إلى محاربة تحويلية فيسمن ونظرية التغيرات التى قال بها هوجوفون فريس. ويرى أن الدراسة الموضوعية الكاملة للحياة يمكن بواسطة مناهج العلوم المعتادة : من ملاحظة وتجريب . ولا يعترف إلا بمبدأ الاتصال الذى يقول : إن الفارق بين الحياة والموت هو من نوع الفارق بين الفينول والسلفات ، بين الجسم المكهرب والجسم الحيادى . وبعبارة أخرى كل الظواهر التى تدرس موضوعياً فى الكائنات الحية يمكن أن تحلل بمناهج الفيزياء والكيمياء . وبعبارة ثانية ، إن الحياة لا تفر من قوانين الميكانيكا الكلية بل تخضع لها ، (٢) ،

لودانتك يستبعد منذ البداية فرض الوعى الكلى بوصفه فرضاً غير قابل للتحقيق ، ويلخص آراءه فى مكانة الحياة فى الطبيعة بعبارة واحدة هكذا : « إن دراسة الحياة من شأن الكيمياء الفيزيائية » ، (٣) . وكل تطور الأنواع الحية موجه بقانون وراثة الطبايع المكتسبة . (٤) و « قانون التمثيل اللوطينى » ، هو القانون الأساسى فى كل بيولوجيا (٥) . والحياة نتيجة صراع عاملين : أحدهما هو مجموع الظروف المحيطة ، والآخر هو الحالة التركيبية الحالية للفرد ، حتى إن نشاط الكائن العضوى فى لحظة ما يمكن أن تمثله الصيغة الرمزية : $A \times B$ (٦) . ويستبعد لودانتك كل

(١) الكتاب المذكور ص ٥١ .

(٢) « عناصر فلسفة بيولوجية » (باريس ، ألكان سنة ١٩١١ ، ص ١٢)

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٨ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٠ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٤٦ ، ١٢٩ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٣٦ .

فكرة في الغائية ويقول مع لامارك : « إن الوظيفة تحدد العضو ، والوظيفة إذا تكررت عدة مرات تخلق العضو » (١) . والأنواع العليا تكونت بتجميع متواصل للطباع المكتسبة ناشئة عن تكيفات فردية مع ظروف تغيرت باستمرار (٢) وكما أن أرنهيمس قال : « أعطى نقطة ارتكاز وأنا أرفع العالم » ، كذلك يرى لوداتك أن العالم القائل بالتحويلية اليوم له الحق أن يقول : « أعطى بروتو بلاسما حية وأنا أعيد صنع مجموعة المملكة الحيوانية والمملكة النباتية » (٣) .

وعلى كل حال فإن لوداتك مقتنع تماماً « بعدم وجود أى فرق جوهري وأى انفصال مطلق بين المادة الحية والجامدة » (٤) . ويرفض دعوى كلود برنار القائلة بأن قابلية التهيج irritabilité هي الخاصة المميزة للحياة . بل هو بالأحرى يرى أن الأجسام الحية جامدة شأنها شأن غيرها ، بمعنى أنها عاجزة عن أن تغير بنفسها حالة سكونها أو حركتها . وكلمة « قابلية التهيج » المستعارة من التاريخ النفسى للإنسان هو قانون التسلسل الحتمى للأحداث ، تجعلنا نفكر فى خاصة مستمرة تكون ضد الجود (٥) inertia أما لوداتك ، فعلى العكس من ذلك يرى « أن السكان الحى يبدو ، أكثر فأكثر ، بناء من الأمور الميتة بعضها فوق بعض » (٦) .

وهذا التطور للحياة على صلة وثيقة بواحدية لوداتك التى تقول بأنه لا يوجد فرق جوهري بين ألوان النشاط التى نعرفها تحت شكل الكيفيات ، لأن أحدهذه الألوان من النشاط يمكن أن يتحول إلى غيره . وبعبارة أخرى ، هذه الكيفيات

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٦

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٨٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٩٠

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٩٢

(٥) الكتاب نفسه ص ١٧٧ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٢٠٠ .

المختلفة المستمدة من طريقتنا في المعرفة وحدها ، ليست كينفيات بالمعنى الاسكلائى فالواحدة إذن هي تقرير لمبادئ التعادل (أو التساوى) .

وليس أقل دلالة على الوضعية التجريبية عند لوداتيك من تصوره للقوانين الطبيعية وقيمتها . قال : إن القوانين الطبيعية صيغ فيها يركز أكبر قدر من التجربة الإنسانية ، (١) . والقانون الطبيعي الأول ، الذى بدونه لا يوجد قانون آخر ، وبدونه لن يكون ثم علم ، هو قانون الجبرية الذى يماغ عادة بقولنا إن الأسباب الواحدة تولد نتائج واحدة (أو : نفس العلل تولد نفس المعلولات) . وهذا القانون مسطور في وراثه الانسان ، وينشأ عن تجربة ممتدة منذ أن ظهرت الحياة على الأرض . « فإذا ما أخذنا بهذا القانون ، فإن الغرض الذى يستهدفه العلم هو دراسة الظروف التى تحدث فيها الظاهرة دراسة وافية ، من أجل القدرة فيما بعد على تعرف هذه الظروف حينما تتحق ، أو التعاون على تحقيقها ، بحيث يمكن التنبؤ سلفاً بهذه الظاهرة مرة أخرى » (٢) .

ودراسة الحياة من ناحية حفظ الطاقة ، لا يعلنا شيئاً جديداً ، في نظر لوداتيك ، لكنه يبرهن لنا مرة أخرى على أن الحياة ظاهرة خاضعة لقوانين الميسكانيسكا (٣) . ومن الأخطاء الواسعة الانتشار القول بأن خاصية الحياة هي تلقائية الحركات ، أما لوداتيك فيرى أن الحرية وهم (٤) ، وكذلك العلة الغائية وهم . « إن الإنسان أو الحيوان الأعلى يمكن أن يعد آلية ذات ثلاث درجات ، آلية آليات آليات » (٥) .

كذلك يذكر لوداتيك كل تفرقة جوهرية بين الفسيولوجى والنفسى ، ويأخذ

(١) « القوانين الطبيعية » ص ٢١٥

(٢) الكتاب المذكور ص ٢١٣ .

(٣) « عناصر فلسفة بيولوجية » ص ١٠٧ .

(٤) الكتاب المذكور ص ١٧٥ .

(٥) الكتاب المذكور ص ١١٧ .

بالنظرة القائلة بأن الشعور ظاهرة إضافية épiphénomène فيرى أن الظاهرة الإضافية النفسية تصاحب ، دون أن تحدث فيها أى تغيير ، الظاهرة الفسيولوجية لانقطاع التوازن وهى ظاهرة قابلة للقياس ، (١) . ومن المحتمل جداً أن هاهنا ذاتية فى كل كائن بروتوبلاسمى ، وهذه الذاتية هى الانعكاس الأمين للظواهر القابلة للقياس التى تجرى فيها (٢) .

وكما أن الكائن الحى يتكون بواسطة جواهر خالية من الحياة ، فكذلك شعور الكائن الحى : إنه لوحة أمينة للظواهر التى تجرى فى تركيبه ، وينبنى بواسطة مشاعر جواهر (أو مواد) ميتة (٣) . والذاكرة الأولية ليست إلا الظاهرة الإضافية المناظرة للتمثيل الوظيفى (٤) . وملكة الاختيار بحرية بين مختلف الإمكانيات ليست إلا وهما . فالإنسان فى الطبيعة شأنه شأن المساء والفحم (٥) .

وفى كتابه د الانانية هى الأساس الوحيد فى كل مجتمع ، (٦) يستخلص لوداتك النتائج الأخلاقية لنظرية الطبيعة والواحدية فى الحياة . ويأمل فى إمكان إقامة الأخلاق وفقاً لمقتضيات المنهج العلمى . ذلك « أن الأثرة والوحشية لها الأولوية فى طبيعتنا » (٧) . وكل طلاء للحضارة لا يمنع من أنه إذا ما حككنا بخفة وجدنا الإنسان القديم ، إنسان الكهوف ، (٨) ، والواقع أنه لا يوجد تقدم

(١) الكتاب المذكور ص ٢٢١

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٢٣

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٢٤

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٢٥

(٥) « » « » « » ٢٢٧

(٦) وله عنوان فرعى هو « دراسة النشويهاات الناشئة عن الحياة المشتركة » (باريس عند الناشر فلما ريون ١٩١١) .

(٧) الكتاب المذكور ص ٣

(٨) الكتاب المذكور ص ٤ .

في تطور طبيعة الإنسان الفردية . والخصائص الفردية والآثرة في طبيعتنا قاومت بنجاح هجومات التشويشات الاجتماعية . وعلى الرغم من أن الظروف التي نعيش فيها ظروف اجتماعية ، فإن حياتنا تظل رغم كل شيء فردية ، وتبعاً لهذا أثره . أما فرنسكو الأسينزى وفانسان دى بول فشواذ ، بينما ظلت أغلبية الناس من سكان الكهوف ، وسيظلون كذلك ، بالرغم من الملابس الجديدة التي يصنعها العلم لهم (١) . فلنعتزف بشجاعة أن فينا نوازع فردانية متناقضة مع النوازع الناشئة عن حياة اجتماعية مستطيلة ، ولا نحسب الواحدة أسوأ من الأخرى ، لقد ولدت في عصور مختلفة ، لدى أسلافنا الأقدمين ، ولا نملك التخلّص من هذه ، لأنها ضرورية للحياة ، ولا رفض أن نحسب حساب تلك التي تقرح منذ قرون لتشير إيجابنا . إن ما يجعل المرء سليماً هو التوازن النهائي بين هذه النوازع المتناقضة (٢) . ودعاة اليوتوبيات العمى هم وحدهم الذين أرادوا أن يعتقدوا أن الصفات الخلقية أساسية في الإنسان ، وأن الآثرة انحراف عن طبيعتنا الأولى . والعكس هو الصحيح ، ويتمينه أولئك الذين يقومون بأبحاث علمية دون فكرة سابقة ، والذين يبحثون عن الحقيقة دون أن يريدوا مقدماً أن تتطابق هذه الحقيقة مع تفضيلاتهم بوصفهم فاضلين ، والثوب الأخلاقي الذي يلبسه سكان الكهوف في القرن العشرين هو نتيجة مجهود في التربية متواصل ، تتحالف فيه القوانين الحامية للمجتمع مع النفاق الطبيعي للناس الذين يعيشون في مجتمع . وهذا الثوب هزيل وسهل تمزيقه (٣) . ويلج لوداتك في تأكيد أن هذه الآراء ليست تعبيراً عن تفضيلاته الشخصية ، بل هي استنباطات فرضت نفسها عليه بوصفها حقائق علمية لا تقبل الجدل (٤) . وعنده أنه لا توجد حقيقة غير الحقيقة العلمية ، وخارج العلم

(١) الكتاب المذكور ص ٦ — ٧

(٢) الكتاب نفسه ص ٨ — ٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٣ .

لا تستخدم كلمة حقيقة ، إلا عن سوء استعمال (١) . والمذاهب الميتافيزيقية هي نفسها نفي للمنهج العلمي ، هكذا يقول لودانتك وهو يشير خصوصاً إلى انتصار مذهب برجسون انتصاراً ينظر إليه العلماء منذ سنوات نظرة دهشة واستغراب (٢) وهو يعتد باعتقاداً راسخاً أن العلم سيمكن من تحطيم الفلكة اللفظية للروحانية ، بل إنه قد استطاع ذلك فعلاً (٣) ،

وأخيراً فإنه فيما يتصل بـ « مشكلة الموت » ، فإن لودانتك ينكرها ووعلى الأقل لن تكون ثم مشكلة للموت لو شاء الناس أن يتخذوا ، بإزاء هذه الظاهرة المألوفة ، الموقف الذى يتخذه علماء الفزياء بإزاء ظواهر الطبيعة (٤) . وهو يحدد تصوره للموت بالصورة التالية : « يوسف يتوسف (٥) ، ثم قطع أبهره ففرغ دمه ، ومن ثم لم يعد بعد يتوسف (٦) . وبعبارة أخرى أن الكائنات التى ماتت لا تتدخل بعد فى ظواهر العلم (٧) » ، إن الموت هو تحطيم واختفاء جهاز آلى كانت له مدة محدودة (٨) ، وشخصيتنا الواعية وهى مركب هائل من الذاتيات الجزئية لمتحلف أجزاء جسمنا البروتوبلاسمى المتصل تتحلل شيئاً فشيئاً أثناء الاحتضار ، تتحلل إلى عدد متزايد من الشخصيات الصغيرة الزائلة التى تنقسم العبء الكلى للألم . . . ومن المحتمل جداً ألا تصحب اللحظات الأخيرة للمحتضرين بألم كلى لا يحتمل ، بل بعدد متزايد من الآلام الجزئية التى تصبح أكثر احتمالاً بقدر ما تكون أكبر عدداً . وتبعاً لذلك فإنه مهما يكن من رأى مونتاني فإن من لا يخشى أن يكون ميتاً

(١) الكتاب نفسه ص ١٩

(٢) الكتاب نفسه ص ٢ — ٢١

(٣) « مشكلة الموت والوعى الكلى » باريس عند الناشر فلادارون ، ١٩١٧ ، ص ٣٣ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٥ — ٣٦

(٥) (فعل مشتق من « يوسف » بمعنى أنه يعيش بوصف يوسف) .

(٦) الكتاب نفسه ص ٤٧

(٧) الكتاب نفسه ص ٥٠ .

(٨) الكتاب نفسه ص ٧٣ .

ينبغي عليه ألا يخشى أن يموت ، (١) .

* * *

أما جول ساجريه فإنه في أعماله في الفلسفة العلمية يسعى خصوصاً إلى مواصلة النزعة العلمية scientisme التي يقول بها لوداتك ، وفي نفس الوقت يعتقد أنه يقوم بالتوفيق مع البرجسونية . وهو يطلق لقب التصوف الغامض ، على الحركة الفلسفية المعاصرة في فرنسا التي تمثلها البرجسونية والبرجماتية والتوماوية الجديدة وإن حد ماهنرى بونكاريه ، وبوترو ، ويقصد من كلمة تصوف كل ما هو خارج - في ميدان الفكر - عن المنهج والمعرفة العلميين (٢) . وهو يصوغ التعارض بين الروح العلمية وبين التصوف على النحو التالي : الذاتية ، هي المطلق من ناحية التصوف ، ود الموضوعية ، هي النسبية من ناحية العلم (٣) . وتبعاً لذلك فإنه يرى في الفصل التدريجي بين العلم والتصوف قانون تقدم العلم نفسه (٤) . وفي نفس الوقت الذي ينقد فيه نظرية المدة والإدراك وتناقضهما عند برجسون ، فإنه لا يتردد في القول بأن ، البرجسونية تتخذ شكل واحدة هي بعينها واحدة المأسوف عليه فليكس لوداتك ، (٥) . ويمضي إلى حد القول بوجود قرابة بين برجسون ولوداتك فيما يتعلق بحل مشكلة الحرية . وفي كتابه الأخير بعنوان : الثورة الفلسفية والعلم ، (باريس ، ألكان ١٩٣٤) يحدد ساجريه موقفه على أنه « برجسونية علمية » . لكن الواقع هو أن نزعته العلمية ذات اتجاه مضاد برجسون جوهرياً : « إن العلم هو وحده إذن الذي سيهيئ لنا جانب الحق اليأس لنا .

(١) الكتاب نفسه ص ١٥٩ .

(٢) « التصوف الغامض » ، باريس ، عند الناشر دلاميون سنة ١٩٢٠ ص ٥ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٦١ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٥ ، ص ٢٠ .

(٥) الكتاب نفسه ١٢٧ .

والتصوف لن يفيد في ذلك فتيلاً ، وصاحب النزعة العلمية ، وهو ذلك الذي يعتنق العلم اعتناءً تاماً ، أعنى ليس فقط العلم المتسكون بل وأيضاً المنهج العلمى ، هذا الرجل مآدى ملحد (١) .

أبل ريه (١٨٧٤ - ١٩٤٠)

ليس أبل ريه خصماً مطلقاً للميتافيزيقا مثل لوداتك . ويلوح أنه يقوم منذ بضع سنوات بمحاولات توفيق مفيدة مع بعض النزعات المثالية والميتافيزيقية المعاصرة ، عاملاً على تنكييف هذه مع المذهب الوضعى . لكنه فى أبحاثه الأكثر تميزاً لفكره ، وعلى الأقل فى تلك التى نشرها حتى الآن ، يناضل من أجل المذهب الوضعى الذى يسميه « نزعة علمية » scientisme ابتغاء تمييزه من وجهه نظر الكوثنيين السنيين (٢) . وريه وضعى بمعنى أنه لا يقر إلا بمذاهب العلم الوضعى ، أعنى بعلم لا يعملنا شيئاً عن طبيعة الأشياء ، لكنه يكتفى بأن يبين لنا كيف ينبغى علينا أن نستخدمها . قال : « إن العلم يرد الجزئى إلى العام ، والمركب إلى البسيط ، والممكن إلى الواجب ، وكل هذا يتم بمتابعة الطبيعة خطوة خطوة ، بواسطة الملاحظة والتجربة والبرهان ، من غير لجوء أبداً إلى صدف الخيال ، ولهذا يمكن تعريف العلم بأنه البحث المنهجى عن القوانين الطبيعية بواسطة تحديد العلل وتنظيمها » (٣) ، والأبحاث الفلسفية ، بدلاً من أن تتعلق بالوقائع ، لا تتعلق إلا بالنتائج التى يحصل عليها العقل بتطبيق الملاحظة والتجربة على هذه الوقائع (٤) . وفى المباحث الفلسفية لا محل

(١) الكتاب نفسه ص ١٧٠ .

(٢) « الفلسفة الحديثة » باريس ، فلمايون سنة ١٩٠٨ ص ٦ .

(٣) « عناصر فلسفية علمية وأخلاقية » باريس - عند الناشر كورنيلي وشركاه ص ١٧ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٦ .

للحديث عن الدقة العلمية ولا التحقيق ، لأننا فيها نتجاوز ما يمكن البرهنة عليه علميا . ومن هنا جاء الطابع الافتراضى فى كل تفكير فلسفى . إن التفكير الفلسفى يمكن أن يكون محتملا جدا ، لكننا لا نستطيع فيه أن نقدم دليلا يقضى على كل سبب للشك . وبينما العلم ، بالملاحظة المباشرة ، يسير نحو الدراسة الدقيقة الموضوعية للوقائع بجموعة فى مجاميع متمايزة تمام التمايز ، نجد أن الفلسفة ، بالتأمل ، تتعد النتائج العلمية ، ابتغاء أن تقدم ، افراضاً ، تفسيراً كلياً يصلح لإرشاد نشاطنا وتفسيره . إنها فى جوهرها نقد عام (١) . فالفلسف هو التعميم ، والتعمق ، والتأمل ، والتفسير (٢) . لكن الفلسفة العلمية تتحاشى من كل ميتافيزيقا . « إنها تدع القصائد الميتافيزيقية التى أبدعها الخيال الفردى لتصبح التعاون الجماعى بين العلماء والمؤرخين والنقاد » (٣) . وعلى غرار كونت يتصور ربه الفلسفة على أنها تعميم ، ود تركيب عام يتألف من كل المعارف العلمية ، . وهو يرى أن النظرة الفلسفية لا تعارض ، أساسا ، مع النظرة العلمية ، بل توجد الواحدة منهما بحوار الأخرى . ويذنبى ألا تتفاضل الفلسفة من العلم لا من حيث الموضوع : فهو واحد ألا وهو « تفسير التجربة » ؛ ولأن من حيث المنهج . وليس بينهما فارق إلا فى وجهة النظر التى منها ننظر ؛ وما يميز ، وما ينبغى وحده أن يميز ، بين وجهة النظر العلمية ووجهة النظر الفلسفية هو أن الأخيرة أكثر عموما ، وتبدو دائما بمثابة مغامرة ، فلا تهتم بالتدقيق والضبط المحكم . بل تهدف إلى المجموع ، والتصنيف داخل مجموع ؛ والربط بمجموع (٤) . ويعتقد ربه أنه يستطيع أن يسمى اتجاهه الفلسفى بأنه وضعية عقلية ، وضعية مطلقة ،

(١) الكتاب نفسه ص ٦ — ٧ .

(٢) « الفلسفة الحديثة » ص ١٢ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٥٨ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٦٠ — ٣٦١ .

نزعاً علمية ، أو لتجنب كل لبس : نزعاً تجريبية expérimentalisme ، مشيراً بذلك إلى أن مذهبهم يقوم كله على التجربة ، لكن بعكس الروزية empirisme التدينية يقوم على التجربة ذات الضوابط ، التي هي نتيجة التجريب العلمى ، بل وأنه يرفض في واقعيتها المطلقة وواحدية التجربة أن يتجاوز حدود التجربة (١) .

وفي مقال له نشر في « المجلة الفلسفية » ، بعنوان « نحو الوضعية المطلقة » ، يقدم ربه خلاصة مذهبه في الوضعية المطلقة . فيقول إن الفلسفة لا يمكن ولا ينبغي أن تضيف شيئاً إلى ما يقوله العلماء . فالعلماء هم الذين يصنعون الفلسفة كلها ، بالقوة إن لم يكن بالفعل . إنهم يقدمون كل مادتها ، وليس ثم إلا أن يعطى لهذه المادة المشتتة بالضرورة شكلها التنظيمى دون تعديلها ودون إضافة أى شىء إليها ، لأن هذا الشكل متضمن كله في هذه المادة . والعلوم ، رغم اختلافها الظاهرى ، تؤلف العلم . والفلسفة هى إدراك العلم والتعريف به ، إنها ، فى كلمة ، العلم الوضعى .

وفي الوضع الحالى العلماء هم وحدهم المختصون ، وهم وحدهم القادرون على أن يكونوا مختصين فى كل ما يتعلق بمعرفة الواقع . وهم وحدهم الذين يستطيعون ممارسة المناهج التى قدمت حتى الآن نتائج خصبة . ولهذا يبدو أنه لا يمكن تعريف الفلسفة الوضعية المطلقة إلا بأنها مذهب العلم الوضعى ، وهذا فى نظر ربه ، ليس هو بعينه تعريفها بأنها « تنظيم المعارف العلمية » كما يقول بعض أنصار الوضعية (٢) . وعلى كل حال فليس هناك بين العلم والفلسفة غير فارق فى

(١) الكتاب نفسه ص ٣٦٧ .

(٢) فى « المجلة الفلسفية » ١٩٠٩ عدد شهر مايو .

(٣) الكتاب نفسه ص ٦٩ .

-- ١٤٥ --

الدرجة، لا في الطبيعة ، والوضعية الجديرة بهذا الاسم في عصرنا هذا هي الوضعية التي لا تراجع أمام أية معطيات ، ولا أمام أية ضرورة للواقع ؛ فالوضعية المطلقة ينبغي أن يكون هدفها هو استخلاص فلسفة العلم هذه بأن تطبق على دراسة الفكر العلمى المعاصر المنهج والنقد التاريخي . اللذين هما منهجها الخاص الحقيقي . إنما تنشأ الوحدة لهذا الفكر العلمى — والفروق أو ائناقة . وتتسادل بعد ذلك عن الارشادات والتعليمات التي تستطيع استخلاصها من هذه النتائج الأولية في سبيل الثقافة العامة للروح الإنسانية . وخصوصا في سبيل مشكلة الحياه والمصير الإنسانى» (١) —

(١) الكتاب نفسه ص ٢٧٨ . ولكنه يذكر مالى من بين مؤلفات ربه : —
أولا رسالة للدكتوراه بعنوان « الصداقة والآية من وجهه نظر شروط المعرفة » (باريس ١٩٠٧) ؛ « والمطربة الفزيائية عند الفزيائيين المعاصرين » (باريس ١٩٠٧) — ثم كتاب « العلم الشرقى قبل اليونانيين » مكتبة التركيب الماريحي ، مجموعة « تطور الإنسانية » (عند الناشر : نهضة الكتاب ، باريس ١٩٣٠) .

(ب) التيار الاجتماعي

أميل دوركهايم (١٨٥٨ - ١٩١٧)

حاولنا في الفصل السابق أن نعرض مذاهب المفكرين الذين أرادوا - على نحو متفاوت في الوعي بذلك - أن يواصلوا الوضعية التي بدأها أوجيست كونت خصوصا من ناحية المنهج . لكن ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل ، يميز خصوصا عمل كونت ، هذا المنهج ، هو النظر إلى الأشياء من زاوية المجتمع . فهو بهذا خصوصا صار مؤسس علم الاجتماع . وهو بهذا أيضا استطاع أن يضمن لنفسه مكانة في بنشون الفكر الإنساني ، ولا نتردد في أن نقول إنه اكتسب هذه المسكاته نهائيا . وينبغي علينا الآن أن نفحص كيف وإلى أي مدى وجد عمل كونت في فرنسا امتدادات في هذا الاتجاه .

فراينا أن أميل دوركهايم هو أبرز من واصلوا عمل كونت في هذه الناحية (١) صحيح أن دوركهايم ينسب إلى عدم الخلط بين مذهبه الوضعي وبين الميتافيزيقا الوضعية عند كونت واسبنسر ، والنعت الوحيد الذي يقره هو : أنه ذو نزعة

(١) الكتاب الرئيسي لدوركهايم عنوانه : « قواعد المنهج الاجتماعي » (باريس ، ألكان ، ١٨٩٥ ، ط ١٩٠١) ، ولنكتف بذكر الكتب التالية من بين مؤلفاته : « في تقسيم العمل الاجتماعي » (رسائله للدكتوراه ، باريس ، ألكان ١٨٩٣) ، « الانتحار » ، دراسة اجتماعية (باريس ، ألكان ١٨٩٧) ، « الأشكال الدنيا للحياة الدينية : النظام التوتمي في استراليا » (باريس ، ألكان ، ١٩١٢) ، وبعد وفاة دوركهايم ظهر له : « التربية وعلم الاجتماع » (نشرة فوكنيه ، باريس ، ألكان ١٩٢٢) ؛ « علم الاجتماع والفلسفة » مع مقدمة لبوجليه ، (باريس ١٩٢٤) « التربية الأخلاقية » (نشرة فوكنيه ، باريس ألكان ١٩٣٥) . ولنشر أخيرا إلى « الحولية الاجتماعية » ، وهي مجلة أسسها دوركهايم في ١٨٩٦ (في باريس عند الناشر ألكان) وفيها نشر عدة دراسات ومقالات في نقد الكتب .

عقلية rationaliste . يقول دوركهيم : « إن غرضنا الرئيسى هو أن نطبق على السلوك الإنسانى المذهب العقلى العلمى بأن نبين أنه إذا نظر إليه فى الماضى فإنه يمكن إرجاعه إلى علاقات علّة ومعلول يمكن تحويلها بعملية عقلية إلى قواعد تتعلق بالمستقبل . وماسميناه بوضعيتنا ليس إلا نتيجة هذا المذهب العقلى (١) » .

وفى تحليل تاريخى لعلم الاجتماع فى فرنسا فى القرن التاسع عشر ينقد دوركهيم بقسوة قانون الأطوار الثلاثة كما ينقد نظارة كونت فى علم الاجتماع . « ذلك أن كونت يريد أن يريخ إلى تحديد القانون الذى على أساسه يتم تطور المجتمع الإنسانى بوجه عام ، لا المجتمعات ، وإنه ليفكر كما لو كانت الإنسانية توافق كلا متحققا ، وكما لو كان الجنس الإنسانى ، فى مجموع ، جماعة واحدة تتطور دائما فى نفس الاتجاه ، وفقا لمسار مستقيم . لكن الواقع هو أن الإنسانية ليست إلا فكرة عقلية وحدا جنسيا يدل على مجموع الجماعات الانسانية . والقبائل والأمم والدول هى الوقائع التاريخية الحقيقية الوحيدة التى ينبغى على علم الاجتماع ويمكنه أن يعنى بها (٢) » .

لكن على الرغم من هذه الاعتبارات النقدية فإن دوركهيم لا يتردد فى أن يعترف بفضل كونت فى إنشاء علم الجماعات الوضعى ، لأنه بفضل كونت أصبح علم الاجتماع عاملا فى الحياة العلمية . « لهذا فن العدل أن يعد أبا علم الاجتماع وهو الذى وضع اللفظ Sociologie للدلالة على هذا العلم الجديد فأصبح اسما نهائيا لهذا العلم . أضف إلى ذلك أنه يشجع فى كل مذهبه ، وبسط كثير من الأخطاء شعور حى جدا بحقيقة الواقع الاجتماعى ، وما يميز هذا الواقع حقا ، والحالة العقلية التى ينبغى أن يكون عليها الباحث من أجل دراسته (٣) » .

(١) « قواعد المنهج الاجتماعى » ١٨٩٥ المقدمة من VII - VIII .

(٢) « علم الاجتماع فى فرنسا فى القرن التاسع عشر » مقال فى « المجلة الزرقاء » (وهى مجلة سياسية وأدبية) فى ١٩ مايو سنة ١٩٠٠ ص ٦١٢ .

(٣) المقال نفسه ص ٦١٢ ، والمقال بقتية فى عدد ٢٦ / ٥ / ١٩٠٠ ص ٦٤٧ .

والفهم دوركهم حق الفهم ينبغي أن تذكر أنه ليس فقط ينقد وضعية كونت بل هو يرفض بشدة المادية والتجريدية السطحية . ويتحدث عن استحالة رد المقولات إلى الإحساسات ، من ناحية ، ورد ماهو اجتماعي إلى ماهو فردى من ناحية أخرى . يطالب بالاعتراف بأن للواقعة الاجتماعية طابعاً خاصاً نسميـه Sui generis ويرفض منهج الرد ، أى تفسير الأعلى بالأدنى ورد العالى إلى السافل ، وتفسير المركب بالبسيط . كذلك ينبغي ألا ننسى أن تصور دوركهم للوقائع الاجتماعية على أنها أشياء ينبغي ألا يفهم بمعنى أن الوقائع الاجتماعية هي وقائع العالم الفزيائي .

ويقرب دوركهم من المثالية حين يدرك الشعور الجماعي على أنه واقع روحي مستقل ومختلف جوهرياً عن المعطيات الفردية .

ولم يخطئ جورج دافى ، أحد تلاميذ دوركهم البارزين ، حين فسر آراء استاذة تفسيراً مثالياً ، لأنه فى الجماعات الأولية يوجد تحول الأشياء إلى قيم مثالية ، حتى إن مستوى الحياة الاجتماعية ليس بعد مثل مستوى الحياة الحيوانية وهو مستوى الأحساس . والحياة الجنسية Sexuelle الأولية ونظام الزواج لا يمكن تفسيرهما إذا لم نرجعهما إلى الحياة الدينية (١) .

ومع ذلك فإن مايميز انتاج دوركهم هو أنه ينشد جعل علم الاجتماع علماً طبيعياً مستقلاً بذاته ، والتخلي عن كل الاعتبارات الغائية ، ومعرفة الوقائع الاجتماعية وقوانينها وفقاً للمناهج العلمية التى تمسكنا من التنبؤ بها ، وكسائر أنصار الوضعية العلمية خضع دوركهم لسحر موضوعية المنهج العلمى ودقته ، ذلك المنهج العلمى ودقته ، ذلك المنهج القائم على الملاحظة الخارجية

(١) جورج دافى : « لامل دوركهم » فى مجموعة « كبار الفلاسفة » ، باريس ص ٥٥ .
وقارن مقال دافى عن دوركهم فى « المجلة الفلسفية » سنة ١٩١٠ .

للظواهر . واصطلاحات مثل : « منهج علمي » ، « ملاحظة موضوعية من الخارج » ، « شيء » - لها عنده ، وعنده هو خصوصا ، قيمة مطلقة . ولا يستطيع أن يعد علميا حقا إلا ما يتفق مع هذه الاصطلاحات . و « النزعة العقلية » عند دوركهيم هي في أساسها نزعة تجريبية ، لأنه يستبعد كل قبلية Apriorisne وينظر إلى الوقائع الاجتماعية على أنها أشياء عارية عن كل استبطان ، خاضعة لقانون العلية شأن كل الظواهر الخارجية في الطبيعة . ولا شك أن « الوقائع الاجتماعية » ليست أشياء مادية ، لكنها أشياء مثلها مثل الأشياء المادية ، وأن ذلك على نحو مختلف ، فما هو الشيء فعلا ؟ الشيء هو في مقابل الفكرة ، وهو ما يدرك من الخارج في مقابل ما يعرف من الداخل » (١) . فالشيء هو ما لا يستطيع العقل إدراكه إلا بشرط أن يترج عن ذاته عن طريق الملاحظات والتجارب ، ويمكن نعت ما قام به دوركهيم بأنه سعى لتطبيق المنهج الموضوعي على دراسة الوقائع الاجتماعية ، المنهج الموضوعي كما يفهمه ريبو في علم النفس ، وقاعدته الأساسية هي دراسة الوقائع العقلية من الخارج ، أي بوصفها أشياء (٢) . ومعنى هذا أن القاعدة الأساسية في منهج دوركهيم لا تتضمن أي تصور ميتافيزيقي ولا أي تفكير نظري في أساس الأشياء . . . وما تطلبه هو أن يضع عالم الاجتماع نفسه في الحالة العقلية التي فيها علماء الطبيعة والكيميائياء وعلم وظائف الاعضاء حينما يتوغلون في منطقة لم تكتشف بعد في ميدانهم العلمي (٣) .

كذلك ينبغي أن ننظر إلى القاعدة التي وضعها دوركهيم والقائلة بأنه يجب أن لا تفسر الوقائع الاجتماعية بردها إلى الوقائع النفسية — نهذر إليها على أنها لا تعنى

(١) « قواعد المنهج الاجتماعي » ط ٢ ص IX

(٢) الكتاب نفسه ص XII

(٣) الكتاب نفسه ص XIII

— ١٣٠ —

أن الأعلى ينبغي ألا يفسر بالأدنى ، بل بالأحرى أن الوقائع الاجتماعية ينبغي أن تدرس وتدرّك بعيداً عن كل تدخل من الباطن . صحيح أن علم الاجتماع لا يستطيع أبداً أن يستعير من علم النفس هذه القضية أو تلك ، ابتغاء تطبيقها كما هي على الوقائع الاجتماعية ، ولكن لأن الوقائع الاجتماعية تنتج عن تركيبات موجودة خارجاً عنا وليس لدينا عنها حتى الإدراك الغامض الذى يمكن الشعور أن يعطيه إيماناً عن الظواهر الباطنة (١) . إن المعتقدات والممارسات الاجتماعية تؤثر فينا من خارج ، وتفرضها الجماعة علينا . إنها نظام Institutions . وبهذا يمكن تعريف علم الاجتماع كما يلي :

« هو علم النظم : نشوؤها وعملها ، ، أو بعبارة أبسط : علم الحقيقة الموضوعية للوقائع الاجتماعية (٢) . والمعتقدات والممارسات الاجتماعية ليست فقط خارجة عن الفرد بل هي أيضاً مزودة بقوة ملزمة قاهرة بها تفرض نفسها عليه ، شاء ذلك أو لم يشأ (٣) ونحن غالباً فرائس وهم يخيل إلينا أننا صنعنا أنفسنا ما فرض علينا من خارج (٤) . والواقعة الاجتماعية تعرف بسلطانها الخارجى القاهر الذى تمارسه أو يمكنها أن تمارسه فى الأفراد (٥) . وبهذا المعنى يمكن أن نتحدث عند دوركهم عن تصوير للحياة تصويراً آلياً . وهو يضع تعارضاً بين الفرد والمجتمع (أو الجماعة) من ناحية ، وبين الأشكال المتتابعة للمجتمع من ناحية أخرى . وينسكّر تقدم الإنسانية بالمعنى الذى أراده كونت . قال دوركهم : « ما هو موجود ، وما هو معطى وحده للملاحظة ، هو المجتمعات الخاصة (أو الجزئية) التى تولد ، وتنمو ، وتموت

(١) الكتاب نفسه ص XIX

(٢) » » » ص XXIII

(٣) » » » ص ٦ .

(٤) » » » ص ١٠ — ١١ .

(٥) » » » ص ١٥ .

الواحد بمعزل عن الآخر ، (١). وما هو نتيجة للتضامن ينظر إليه دوركيم على أنه تحديد خارجي ويقدم فيما يلي تعريفه للواقعة الاجتماعية : « الواقعة الاجتماعية هي كل طريقة في العمل ، ثابتة أو غير ثابتة ، قابلة لأن تمارس على الفرد ضغطاً خارجياً ؛ أو ما هو عام في مدى مجتمع معلوم ، وله وجوده الخاص مستقلاً عن تحقيقاته الفردية (٢) ، وبهذا تمتاز الواقعة الاجتماعية من الوقائع التي تدرسها سائر علوم الطبيعة .

ودوركيم يريد أن يكون ديكرت — ان لم يكن جاليليو أولافوازييه — علم الاجتماع . وكتابه « قواعد المنهج الاجتماعي » هو بمعنى من المعاني ، معارضة اجتماعية « لمقال في المنهج » لديكرت . والقاعدة الأساسية في المنهج الاجتماعي هي : « عد الوقائع الاجتماعية أشياء » ، ويرى دوركيم أن علم الاجتماع شغل حق الآن بتصورات ، لا أشياء . « والشئ هو كل ما يعطى أوكل ما يتبدى أوبالأحرى يفرض نفسه على الملاحظة . والنظر إلى الظواهر على أنها أشياء هو النظر إليها على أنها معطيات تؤلف نقطة ابتداء العلم . والظواهر الاجتماعية تبدى دائماً عن هذا الطابع (٣) . وليست من نتاج إرادتنا ، بل هي التي تحدد إرادتنا من خارج ، لأنها تشبه النماذج التي نضطر إلى تشكيل أفعالنا وفقاً لها (٤) . وكل الوقائع الاجتماعية لها خصائص الشيء . فالقانون يوجد في التشريعات ، وحركات الحياة اليومية تنقش في أرقام الإحصاءات ، وفي الآثار والمشيدات التاريخية ، والبدع في الأزياء ، والأذواق في الأعمال الفنية (٥) ، وتبعاً لذلك فإن اللازمة الأكثر أهمية للقاعدة الأساسية هي . « يجب استبعاد كل الأفكار السابقة Prénotions باستمرار » (٦) .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٦

(٢) الكتاب نفسه ص / ١٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٥

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٧ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٣٩

(٦) الكتاب نفسه ص ٤٠ — ٤١ .

- ١٣٢ -

وكذلك حينما يسعى عالم الاجتماع إلى استكشاف ضرب مامن الوقائع الاجتماعية فيجب عليه أن يسعى للنظر إليها من زاوية تتبدى فيها منزلة عن مظاهرها الفردية (١). ودوركهم يعارض بهذا ، تارد Tarde الذى ينظر - كما سترى فيما بعد - إلى الوقائع الاجتماعية على أنها نتاج الاختراعات الفردية التى تنتشر بالحكاية والتقليد . وتوكيداً لاعتقاده بأن الواقعة الاجتماعية مستقلة عن الفرد يقول دوركهم هذه العبارة التى تتسم بالمفارقة : « إذا استبعد الأفراد ، بقى المجتمع ».

والمهم عندنا أن دوركهم يناضل ، بمنهجه ، فى سبيل استقلال علم الاجتماع بازاء الفلسفة ، شبه ما فعل ريبو لتحرير علم النفس . فهو يطالب بتفسير الوقائع الاجتماعية تفسيراً طبيعياً ، أى بواسطة تطبيق مبدأ العلية . ومن حيث أن الوقائع الاجتماعية أشياء ، فليس من الممكن دراستها بالاستدلالات المحضنة ، ولسكن بالتجارب المنهجية . وبالجملة ، فإن علم الاجتماع ينبغي عليه أن يتخلى عن ألوان النجاح الديونية (المظهرية) وأن يتخذ صفة العلوم المستورة ، وهى الصفة الخلقية بكل علم (٢) . وهكذا كلما ازداد علم الاجتماع تخصصاً زود التفكير الفلسفى بمواد أكثر أصالة وأسهم فى تجديد الفلسفة (٣) .

ولم يكتف دوركهم بتأسيس المنهج الاجتماعى وتحديده . فعضمته هى بالأحرى فى كونه حاول تطبيق هذا المنهج على بعض الأحوال النموذجية ، وتبعاً لهذا أسهم فى جعله منهجاً تطبيقياً عينياً ، فبفضل هذا المنهج راح يلقى ضوءاً ساطعاً على بعض الميادين المهمة فى الواقع الاجتماعى ، وبهذا قدم نظرة جديدة فى حياة الانسانية . ومن بين الوقائع الاجتماعية التى خصص لها دراسات متعمقة ،

(١) الكتاب نفسه ص ٥٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٧٨ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٧٤ .

لنقتصر على ذكر ما يلي : تقسيم العمل الاجتماعي ، الانتحار ، الطلاق ، تحریم الزواج من المحارم ، مشكلة المعرفة وخصوصاً الحياة الدينية . ويكتفى دوركم بدراسة هذه الظواهر في أشكالها الأولية ابتغاء استخلاص نتائجها من أجل معرفة الأشكال الاجتماعية عند الإنسان المتحضر . ويمكن عدهذا المسلك تطبيقياً اجتماعياً لمبدأ ريبو القائل بأنه ينبغي دراسة الإنسان المريض نفسياً من أجل حسن معرفة الشعور السوى .

وهذا ما فعله دوركم خصوصاً فيما يتعلق بالحياة الدينية . لهذا فإننا نرى أن الأصلح لفهم نظرتهم الاجتماعية أن نفحص عن تفسيره للأشكال الأولية للحياة الدينية ، وقبل ذلك لابد من الإشارة إلى الاتجاه الاساسى في أبحاثهم الاجتماعية الأولى .

يبدأ دوركم من هذه الفكرة وهى أن الحياة الاجتماعية ، هى فى جوهرها حياة قانونية ، وبالتالي فإن تحقيق العلم الاجتماعى والعلم الاخلاقى يفترض معرفة القانون ، وفى رأى دوركم أننا نجد فى القانون انعكاساً لكل الأنماط الجوهرية فى الحياة الاجتماعية والتضامن الاجتماعى . ومن هنا فإن أهمية القانون الجنائى المرتبط بالتضامن القديم عن طريق الثمابه تقل شيئاً فشيئاً بازاء القانون المدنى الذى يؤمن التضامن العمىوى بين الأفراد المتخصصين ، بفضل الجزاءات التى ترد الحقوق إلى أصحابها أولى من الجزاءات القامعة . وينتج عن هذا أن الرابطة الاجتماعيه تتغير طبيعتها : فالنمط الاجتماعى الذى يرتبط الأفراد مباشرة بالجماع يذمه نمط اجتماعى فيه يرتبط الأفراد بعضهم ببعض ونفيه تدمر شخصيتهم بالتفاضل . ونذكر إذن بالتغيرات التى تحدث فى القانون ما لحزب من تويرات فى الحياة الاجتماعية وبالتالي ما قام من تويرات فى الحياة الاخلاقية . وتقسيم العمل مصدر جديد من مصادر الاندماى وفى الوقت نفسه هى قوة أخلاقية ، بمعنى أنه يخلق بين الناس نظاماً من الحقوق والواجبات ، ربط بينهم على نحو ثابت . وهو

يجعل الناس ذوى شخصية وفي الوقت نفسه متضامنين بعضهم مع بعض . وبالجمله فإنه لما كان تقسيم العمل قد صار المصدر الأساسى للتضامن الاجتماعى ، فإنه يصبح بذلك أساس النظام الأخلاقى (١) . لأن الأخلاقى هو كل ما هو مصدر للتضامن ، وكل ما يحمل الانسان على أن يحسب حساب الغير ، وعلى توجيه حركاته على أساس شىء آخر غير دوافع الانانية ، وتزداد الأخلاق رسوخا كلما كانت هذه الروابط أكثر عدداً وأشد متانة (٢) .

والانتحار ، فى رأى دوركهم ، ليس مسألة شخصية بحتا ، بل هو فى جوهره ظاهرة اجتماعية . فالأسباب التى تحمل الشخص على الانتحار ترتبط ارتباطا وثيقا ، ليس فقط بحالته النفسية ، بل وأيضاً وخصوصا بالظروف العامة فى الوسط الاجتماعى الذى يعيش فيه . وفى رأى أن ثمت قوانين حقيقية تحدد العلاقة بين الظروف الاجتماعية وبين الانتحار . وهذه القوانين تمكنا من محاولة وضع تصنيف منهجى لأنماط الانتحار ، فإذا كان الانتحار بين النساء أقل منه بين الرجال فما ذلك إلا لأن المرأة أقل انخراطا فى الحياة الاجتماعية ، وهى من أجل هذا أقل شعوراً بقوة الفعل الخير أو السىء . والأمر كذلك بالنسبة إلى الشيخ والطفل ، وإن اختلفت الأسباب . وإذا كانت نسبة المنتحرين تزيد من يناير إلى يونيو ثم تنخفض بعد ذلك ، فما ذلك إلا لأن النشاط الاجتماعى يمر بنفس التغيرات الموسمية (٣) . ومن هذه الوقائع ينتج أن المعامل الاجتماعى للانتحارات لا يفسر إلا اجتماعيا . فالتركيب الأخلاقى للمجتمع هو الذى يحدد فى كل لحظة عدد المنتحرين . فيوجد إذن لسكل شعب قوة جماعية ذات طاقة معلومة ، تدفع

(١) « فى تقسيم العمل الاجتماعى » ، باريس ، ألكان ١٨٩٣ ، ص ٤٤٨ ، ٤٥٠ ، وهى رسالته للدكتوراه .

(٢) الكتاب المذكور ، ص ٤٥٠ .

(٣) « الانتحار : دراسة اجتماعية » باريس ، ألكان ، ١٨٩٧ ، ص ٣٣٥ — ٣٣٦ .

الناس إلى الانتحار . والحركات التي يقوم بها المقدم على الانتحار وتبدو في أول الأمر أنها لا تعبر إلا عن مزاج شخصي ، هي في الواقع نتيجة وامتداد لحالة اجتماعية هذه الحركات هي مظهرها الخارجى (١) . وتبعاً لذلك فإن أنجع وسيلة ضد الانتحار هي تغيير أحوال الوسط الاجتماعى وخصوصاً المستوى الأخلاقى . ولا يمكن القضاء على تيار الحزن الجماعى هذا إلا بتخفيف حدة المرض الجماعى الذى ليس الانتحار إلا نتيجة له وعلامة عليه . وللوصول إلى هذه الغاية ليس من الضرورى استرداد الأشكال الاجتماعية البالية بطريقة صناعية ، وهى أشكال لا يمكن أن نبعث فيها غير مظهر خارجى للحياة ، ولا أن نخترع أشكالاً جديدة كل الجدة لانظير لها فى التاريخ . وما ينبغى فعله هو أن نبعث فى الماضى عن بذورة حياة جديدة كان ينطوى عليها ، وأن نعمل فى إنمائها ابتغاء تحقيق تنظيم مهين جديد للمجتمع (٢) .

ومعنى هذا أن علم الاجتماع عند دوركهم وثيق الصلة بعلم التربية . ودوركهم ظل طول حياته يدرس علم التربية فى نفس الوقت الذى كان يدرس فيه علم الاجتماع . فى كلية آداب جامعة بوردو استمر من سنة ١٨٨٧ حتى سنة ١٩٠٢ يدرس علم التربية أسبوعياً لمدة ساعة . وفى السوروبون عين بديلا لفردينان بويسون Bui-son أستاذ علم التربية سنة ١٩٠٢ ، وأستاذاً بدلاً منه فى سنة ١٩٠٦ . وقد قام تلميذه بول فوكونيه بنشر محاضراته بعد وفاته (٣) . وفى ميدان علم التربية نجد أيضاً كل آرائه الأساسية فى علم الاجتماع . فعنده أن كل مجتمع ، إذا لوحظ فى

(١) الكتاب نفسه ص ٣٣٦ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٥٠ وما بعدها .

(٣) أنظر : « التربية وعلم الاجتماع » ، مع مقدمة لبول فوكونيه ، باريس ، ألكان سنة ١٩٢٢ ، ثم « التربية الأخلاقية » ، باريس ، ألكان ١٩٢٥ .

لحظة معينة من تطوره ، له نظام في التربية يفرض نفسه على الأفراد بقوة لا يمكن في العادة مقاومتها . ومن الصعب أن نعتقد أننا نستطيع أن نربي أولادنا كما نريد . فثمة عادات نحن ملزمون باتباعها ؛ فلو انحرفنا عنها بشدة ، انتقم منا في شخص أولادنا . فمؤلا إذا صاروا بالغين لم يروا أنفسهم قادرين على أن يعيشوا في وسط معاصريهم ولم يعودوا في انسجام معهم (١) . وهذه العادات والآثار لنا نحن الذين صنعناها بوصفنا أفرادا ، بل هي نتاج الحياة المشتركة وهي تعبير عن ضرورات هذه الحياة المشتركة ، بل هي في قسمها الأكبر من عمل الأجيال السابقة (٢) . وهذا هو تعريف دور كيم للتربية ، قال : « التربية هي تأثير الأجيال البالغة في الأجيال التي لم تنضج بعد للحياة الاجتماعية . وموضوعها بحث وتنمية طائفة من الأحوال الفزيائية والعقلية والأخلاقية في الطفل التي يتطلبها منه المجتمع السياسي في مجموعه والوسط الخاص المقدر له أن ينتسب إليه (٣) » ، وبعبارة أخرى ، إن التربية تنظم اجتماعي منهجي للجيل الناشئ . ويرى دور كيم أن المصادر التي يقوم عليها كل تفكير تربوي هي : « أن التربية أمر اجتماعي في جوهره ، سواء من حيث المنشأ ومن حيث الوظيفة ، وأن علم التربية ، تبعا لذلك ، يستند إلى علم الاجتماع أكثر مما يستند إلى أي علم آخر (٤) » .

ودور كيم في كتابه ، التربية الأخلاقية ، يتخذ وجهة نظر الأخلاق العلمانية وهو يقصد بذلك : تربية تمتنع من الاستعانة بالمبادئ التي تقوم عليها الأديان المنزلة ، تربية لا تستند إلا إلى أفكار وعواطف وعادات يقرها العقل وحده ، وبالجملة تربية عقلية خالصة (٥) . وهذا اللون من التربية هو وحده الموافق

(١) « التربية وعلم الاجتماع » ص ٤١ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٢ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٩ .

(٤) الكتاب نفسه ١٠٦ .

(٥) « التربية الأخلاقية » باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٥ ص ٣ — ٤ .

للطور الوضعي الذي توجد فيه الانسانية اليوم (١) . د الفعل الاخلاقى هو الفعل الذى يتوخى مصلحة جماعية (٢) . وبينما اخلاق الجماعات الدينية فى جوهرها فإن الاخلاق فى الطور الوضعي الانسانية ينبغى أن تكون فى جوهرها اجتماعية . وكان دوركم يريد أن يستبدل الجماعة بالالوهية (٣) . د لا يمكن ألا نترف بأنه إذا كانت القاعدة الاخلاقية عملا جماعيا ، فاننا نلتفتا أكثر مما نصنعها . وموقفنا سلبيا أكثر منه إيجابيا ؛ أنه يصنع بنا أكثر مما نصنع نحن (٤) . وفى أعماق فكرة الالتزام توجد فكرة القسر الاخلاقى (٥) . ويعتقد دوركم أن هذا الحكم الخارجى المفروض من الجماعة يتفق مع الحكم الذاتى المنبثق من الشخصية . د قواعد الاخلاق التى نبدأ بالخضوع لها سلبيا والتي تلقاها الطفل من الخارج عن طريق التربية والتي تفرض نفسها عليه بحكم السلطة التى فيها ، نستطيع نحن أن نبحث عن طبيعتها وظروفها القريبة والبعيدة وسبب وجودها . وبالجملة نستطيع أن نجعل منها علما . فلنفرض أن هذا العلم قد تم . هنالك ينتهى استقلالنا الذاتى ، ونصبح سادة العالم الاخلاقى (٦) . د وهكذا فاننا نصبح قادرين على السير وفقا لما علم ومعرفة بذلك ، بشرط أن نملك فهما للقواعد الاخلاقية والعلل التى تستند إليها والوظائف التى يؤدىها كل منها . وهذه المسيرة القائمة على الرضا ليس فيها بعد أى قسر (٧) . والخلاصة أنه د من أجل السير حسب الاخلاق لا يكتفى بعد احترام النظام والارتباط بجماعة ، بل ينبغى أيضا ، إما باحترام القاعدة أو الاخلاص لمثل أعلى جماعى ، أن يكون لدينا شعور واضح تام كلما

(١) الكتاب السابق ، ص ٦ - ٧ .

(٢) الكتاب السابق ص ٦٨ .

(٣) الكتاب السابق ص ١٢٠ .

(٤) الكتاب السابق ص ١٢٣ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١١٢ .

(٦) الكتاب السابق ص ١٣٣ .

١٣٨ -

أمكن ذلك ، شعور بأسباب ملوكنا (١) . ومن هذه الناحية فإن الوسيلة لتنشئة الطفل أخلاقيا ليست بأن نكرر عليه - حتى لو كان ذلك بحماسة واقتناع - طائفة من القواعد العامة ، الصادقة لكل زمان ومكان ، بل أن نجعله يفهم بلده وعصره ، وأن نجعله يشعر بحاجاته ، وأن ندقته أمور الحياة في بلده ، وبهذا نهيه ليأخذ قسطه من الاعمال الجماعية التي تنتظره . (٢)

ولم يكن اهتمام دوركيم بالمشكلة الدينية اهتماما خاصا - لمجرد حب الاستطلاع . وإنما دوركيم ذو طبيعة دينية تماما . والدين هو الجذر الذي منه نما كل انتاجه الفكري ، وبعض ملاح شخصيته تذكر بأنبياء اليهود الاقدمين : قوة اقتناع كبير ، جرأة في المبادئ ، انفعال وجداني ، غضب ، وخصوصا نظريته فوق الفردية بل العالمية إلى الأمر المطلق الذي يفرضه المجتمع على الفرد . وإذا كان دوركيم قد اتخذ موضوعا لبحثه أقدم الأديان وأبسطها ، فذلك إلا لأنه بدا له أصلح من غيره لتفهم طبيعة التدين في الإنسان ، أى الكشف عن ناحية جوهرية ثابتة في الإنسانية (٣) ، لأن المسئلة الرئيسية في علوم الاجتماع عند دوركيم هي أن أى نظام ديني لا يمكن أن يقوم على الخطأ والكذب . ويقتصر دوركيم على دراسة الديانة لأنه يعتقد « أننا لا نستطيع الوصول إلى فهم الأديان الاحدث ظهوراً إلا بتتبع الكيفية التي تكونت بها الأديان على مدى التاريخ تدريجياً » . (٤) ولا حاجة بنا إلى أن ننبه إلى أن دوركيم لا يقصد من ذلك أبداً إلى أنكار الحركة والتطور الديني للانسانية .

وعلى خلاف اسبنسر وماكس ملر ، يؤكد دوركيم أنه لا فكرة الخارق على الطبيعة Supernaturel ولا فكرة الله يمكن أن ينظر اليها على أنها العناصر

(١) الكتاب السابق ص ١٣٦ - ١٣٧

(٢) الكتاب نفسه ص ١٤١ .

(٣) « الأشكال الأولية للحياة الدينية » ، باريس السكأن ، سنة ١٩١٢ ص ٢ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٤ .

الأساسية في الدين . وفكرة الخارق على الطبيعة فكرة بعيدة كل البعد عن الانسان البدائي ، وانما هي تولدت في تيار التطور العلى . كذلك توجد أديان كبرى خالية من فكرة الآلهة والأرواح أو لا تلعب فيها غير دور ثانوى ضئيل ، كما هي الحال في البوذية وديانة الجاينا (١) . كذلك يطرح دور كهيم النظرية إلى الدين على أنه يقوم على أساس القول بأن كل شيء ذو نفس ، كما هو رأى تيلر واسبنسر ، ويبين أن عبادة الموتى ليست فطرية أولية ، وبالتالي فإن المذهب القائل بأن كل شيء ذو نفس هو مذهب بغير أساس . والهالة التى يحاط بها الأسلاف ليست ناشئة عن كونهم أسلافا ، أى عن كونهم قد ماتوا ، وانما لأنهم تخلع عليهم صفات الإهية ، وبتعبير مستعار من قبائل ميلانيزا أن الأسلاف بطبعهم ذوو دمانا ، (٢) . والإنسان البدائي لم يكن يرى من حوله دائما كائنات تشبهه ، بل كان ينظر إلى نفسه على غرار كائنات هو مختلف عنها كل الاختلاف . والمذهب القائل بأن كل شيء ذو نفس يفضى إلى جعل الدين مجرد نسيج من الأوهام . والامر كذلك بالنسبة إلى المذهب المؤله لقوى الطبيعة . فالواقع هو أن القوى الكونية الكبرى لم تؤله إلا في عهد متأخر . والكائنات الأولى التى وجهت إليها العبادة هي نباتات بسيطة أو حيوان شعر الإنسان نحوه بالمساواة على الأقل : مثل البط . والقنغر ، والايمو والتشجلية والحلزون والضفدعة ، الخ ، (٣) .

وهكذا نجد أنه لا الفرد البشرى ولا الطبيعة الخارجية قادرة على تفسير كيفية نشأة الدين . بل علينا أن ننشدها في عبادة أكبر أهمية وأشد ايمالا في البدائية . وهذا ما اعتقد دوركهيم أنه وجده في طوطمية القبائل الاوسترالية

(١) الكتاب المذكور ص ٤١ ، ٤٥ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٩٠ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١٠١ .

كما وصفها بولدون اسبنسر و ف . ج . جلن F. G. Gillen من ناحية ، واستريلو Strehlow من ناحية أخرى . ذلك أن الطوطم هو الاسم الذى أطلقته قبيلة أو جبوى Ojibway وهى قبيلة الجونكية algonkine للدلالة على نوع الأشياء الذى تحمل القبيلة اسمه . والامور التى تستخدم طواطم تنسب ، فى معظم الاحوال ، إما إلى المملكة النباتية أو المملكة الحيوانية ، وخصوصا هذه الأخيرة (١) . ولوطم الحلف هو أيضا طوطم أفرادها ، وطوطم القبيلة هو بمثابة جنس أنواعه طواطم القبائل . (ويطلق « الحلف » phratric على مجموعة من القبائل المتحدة فيما بينها بروابط اخوة) . لكن الطوطم ليس فقط رمزا وشارة ، بل له طابع دينى لأنه نموذج الامور المقدسة . ويمكن تعرف قداسة النبات الطوطمى أو الحيوان الطوطمى بكونه حرام أكله . وكل عضو فى القبيلة يشارك فى الحياة المقدسة بوصفه عضوا . فكل فرد اذن طبيعة مزدوجة : وفيه يوجد معاً كائنات : انسان وحيوان . فانظرة الثنائية إلى الإنسان كانت اذن منذ البداية عنصرا أساسيا فى الدين (٢) . لكن الطوطمية ليست عبادة غسب ، بل هى تقدم لنا أيضا إمتثالا للعالم . وهذه لمحة أساسية فى الدين . ودور كهيم يرى فى الطوطمية أصول نظرية فى المعرفة . ويحاول أن يبين أن الأفكار الأساسية فى العقل ، والمقولات الجوهرية فى الفكر ، هى من نتاج عوامل اجتماعية (٣) . فمثلا فكرة الجنس نشأت من فكرة الحلف القبلى Phratric . وفكرة النوع نشأت من فكرة القبيلة . والحياة الاجتماعية تقدم النماذج التى على قالبها تشيد المقولات . ومن ناحية أخرى لا يجمل دور كهيم أبدا الجانب الفردى فى الدين ، فيقول إنه لا يوجد دين ليس فيه جانب فردى .

(١) الكتاب المذكور ص ١٤٤ — ١٤٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٩٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٠٦ ، ٢٠٠ .

وفي بعض القبائل الأسترالية وفي معظم الجماعات الهندية في أمريكا الشمالية نجد أن الرابطة بين الفرد وشيء معين شبيهة بالرابطة القائمة بين القبيلة وطوطمها . وبين الفرد والشئ هوية في الطبيعة والاسم . ولهذا فإن دوركهم يتحدث — في اتفاق مع فريزر Fraser — عن طوطمية فردية ، ويقصد بذلك العبادة التي يقيمها كل فرد لرئيسه (١) . لكن ليس معنى هذا أن الطوطمية ليست شيئا آخر غير عادة فردية عمت شيئا فشيئا . فالطوطم الفرعى يفترض الطوطم ، كما أن النوع يفترض الجنس . وعلى خلاف فنت وغيره من علماء الأجناس يدعى دوركهم أن الطوطمية ليست عبادة حيوانات ، فالطوطمية ليست عبادة حيوانات معينة ونباتات أو صور ، بل هي بالأحرى اعتقاد في قوة لاشخصية توجد في كل هذه الكائنات ، دون أن تكون واحدا منها بعينه . فالقوة تلعب دور مبدأ حيوى وإما في نفس الوقت طابع أخلاقى . والطوطم هو مصدر الحياة الاخلاقية في القبيلة ، ومعناه عند الانسان البدائى نفس المعنى الذى للراية عند الجندى الحديث . والطابع المقدس السريع العدوى إلى أقصى درجة ؛ فالتنقل يتم إذن من السكان الطوطمى إلى كل ما يتصل به عن قريب أو عن بعيد (٢) . وتبعاً لذلك فإن الخوف لا يمكن أن يعد عنصراً أصيلاً في الدين . والديانات الأولى لها أصل آخر مختلف تماماً . والعبارة الشهيرة : « الخوف هو أول من صنع الآلهة في الكون Primus in orbe deos fecit timor » لا تبررها الوقائع أبداً . فأساس الطوطمية هو مشاعر الثقة الهائلة أولى من يكون مشاعر الخوف والضغط (٣) . وعلى كل حال فإنه من المؤكد أن القوة التى يشعر المؤمن بأنه يعتمد عليها ليست مجرد هذيان ، بل هي شئ حقيقى إلى درجة كبيرة : إنها موجودة ، وهي المجتمع .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٢٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣١٨ .

(٣) « » « » ص ٣٢٠ — ٣٢١ .

فالمجتمع هو مصدر كل ماهو مقدس . حقا أن المجتمع ، كما يفهمه دوركهيم ، ليس شيئا ملبوسا قابلا للقياس ، بل هو بالأحرى فكرة ؛ لكن هذه الفكرة قوة حقيقية . وبهذا المعنى نستطيع أن نتحدث عن مثالية عند دوركهيم . « وهكذا نجد أن ثمة منطقة في الطبيعة فيها تكاد تنطبق صيغة المثالية حرفيا ، ألا وهي : المملكة الاجتماعية . ففيها تصنع الفكرة الواقع أكثر مما يحدث ذلك في أى مكان آخر (١) . فليس فقط الدين يستعيز عن العالم الذى تقدمه الحواس عالما من نوع آخر ، بل إن كثيرا من الطقوس الدينية ذات طابع مثالى ؛ إذ لا يراد منها الحصول على نتائج مفيدة عمليا ، بل بالأحرى يراد بها أن تسمو بالإنسان بأعليا ، وأن تنبه فيه بعض الأفكار والمشاعر ، وأن تربط الحاضر بالماضى ، والفرد بالجماعة . فالحداد مثلا ليس تعبيراً تلقائيا عن انفعالات فردية ، بل هو واجب تفرضه الجماعة . فالمرء ينوح ليس فقط لأنه حزين ، بل لأنه مفروض عليه أن ينوح . أنه موقف طقسى يضطر المرء إلى اتخاذه احتراما للعادات والتقاليد ، لكنه ، إلى حد كبير ، مستقل عن مشاعر الفرد . ولهذا يرغم المرء الدموع على السيلان بوسائل صناعية مسيطرة لهذه العادات والتقاليد . والمجتمع غالبا ما يكون قاسيا مع الأفراد ، فهو يتطلب منهم بالضرورة تضحيات متواصلة ، ويقهر نوازعهم الطبيعية ، لأنه يرفعهم فوق أنفسهم . ولكي يكون فى وسعنا أداء واجباتنا نحو المجتمع ينبغى علينا إذن أن نتدرب على قهر غرائزنا (٢) أحيانا ، وأن نصعد منحدر الطبيعة حين يقتضى الأمر ذلك . ويسمى دوركهيم بمجموع الطقوس التى يراد منها فصل الكائنات المقدسة عن الكائنات العادية - يسميه باسم العبادة السلبية . وهذه الطقوس لا تفرض على المؤمن القيام بوظائف فعلية ، بل

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٢٦ .

(١) الكتاب نفسه ص ٤٥٢ .

تقتصر على أن تحرم عليه بعض أنواع الفعل ؛ فهي جميعها تتخذ شكل التحريم ، أو كما يقال عادة في علم الاجزاس ، تتخذ شكل « تابو » . وهذه الكلمة هي المستعملة في اللغات البولينية للدلالة على النظام الذي بموجبه تسحب بعض الأشياء من الاستعمال المشترك (١) . وتوجد تحريمات دينية تهدف إلى تمييز الأمور المقدسة المختلفة الأنواع فمثلا حرام أكل بعض الأشياء أو التطلع إليها ، والعمل في أيام الأعياد الدينية ، الخ . والانسان البدائي يعترف بقيمة الألم التربوية ، لأن الألم علامة على أن بعض الحيوط التي تربط الفرد بالحياة العادية قد قطعت . والعبادة الإيجابية تقوم على الاتصال المباشر بين الانسان وبين القوى الدينية . ويوافق دوركهيم على رأى روبرتسن اسمث الفائل بأن التضحية ليست نوعا من الجزية أو التقرب ، الإلزامى أو الاختيارى ، شيها بما يدين به الرعية للأمراء . بل القيمة الرئيسية في التضحية ناشئة عن كون الوجبات التي يشترك في تناولها الناس تخلق بينهم رابطة من النسب الصناعى (٢) . فالعبادة إذن وسيلة ممتازة للتقريب بين الأفراد . وهذا يظفر الدين بأهمية أخلاقية كبيرة . ودوركهيم يبحث في العبادة القائمة على المحاكاة (أى محاكاة الحيوان الذى يراد الاكثار منه) عن الأصل في محاولة المؤمن ، في بعض الأديان البدائية ، أن يصبح شيها بالله . وعلى كل حال فإن الحياة الدينية ، في كل أشكالها ، موضوعها رفع الانسان فوق ذاته وجعله يحيا حياة أسمى من تلك التي كان سيحياها لولم يطع الانواعه التلقائية الفردية (٣) .

(١) الكتاب نفسه ص ٤٢٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٨٠ — ٤٨١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٥٩٢ .

وعلى كل حال فإن دوركيم يعتقد أنه نجح في أن يتبين ، في الجماعات المتواضعة جدا التي درسها ، بعض العناصر التي تتكون منها الأفكار الدينية الأساسية وكذلك كل المواقف الرئيسية الطقسية التي هي الأساس في أكثر الأديان تقدما ، وهي : تمييز الأمور المقدسة من تلك العادية ، وفكرة الروح والنفس ، وفكرة الشخصية الأسطورية ؛ وفكرة الألوهية القومية والدولية ، والعبادة السلبية مع الأفعال الزهدية ، والعشاء الرباني ، والطقوس القائمة على المحاكاة ، والفدية للكسفرة ، الخ .

ويستند دوركيم إلى هذه القضية لتفهم بعض النتائج التي وصل إليها ، ولاستخراج نتائج تتعلق بماهية الدين (١) .

فراه يعارض النزعة العقلية مؤكدا أن الامتثالات والمعتقدات لا تؤلف العنصر الجوهرى في الدين . فالؤمن الذى شارك في تعبد الاله ليس فقط انسانا يرى حقائق جديدة يجعلها غير المؤمن ، بل هو أيضا إنسان يملك قدرة أكبر . إذ يشعر في نفسه قوة أكبر على احتمال مصاعب الحياة أو قهرها والتغلب عليها . . . وأول عقائد الايمان هي الاعتقاد في الخلاص بواسطة الايمان (٢) . وفى اتجاه البرجائية ، يرى دوركيم فى الدين مصدرا للسلوك فى الحياة خصوصا . فإن كان المؤمن يشعر بنجاته من الشر ، فليس ذلك بفضل الامتثال والتصور . بل العبادة هي التي تبعث آثار الفرح والطمأنينة والهدوء والحاسة ، وهذه فى نظر المؤمن دليل تجريبي على معتقداته (٣) . والمعتقدات الدينية تقوم على تجربة نسيج وحدها ، قيمتها البرهانية هي بمعنى من المعاني كبيرة كبر التجربة العلمية .

(١) الكتاب نفسه ٥٩٤ .

(٢) الكتاب نفسه ٥٩٥ .

(٣) الكتاب ص ٥٩٦ .

ومن رأى دور كهيم أن العلم لا يمكن أبداً أن يحل محل الدين . . لأن الإيمان هو قبل كل شيء سورة نحو العمل ، بينما العلم مهما توغلنا به يظل دائماً على مبعدة من العمل . إن العلم ناقص وأشتات ، ولا يتقدم إلا ببطء ولا ينتهى أبداً . أما الحياة فلا تستطيع الانتظار ، (١) . ويقال إن العلم ينكر الدين من حيث المبدأ . لكن الدين موجود ، وهو نظام من الوقائع المعلومة ؛ وبالجمله فهو حقيقة واقعة . فكيف يمكن العلم إذن أن ينكر حقيقة واقعة ؟ وفضلا عن ذلك فنحن نرى أن الدين فعل وعمل ، وأنه وسيلة لجعل الناس يعيشون ، فإن العلم لا يمكن أن يقوم مقامه . فإنه إذا كان يعبر عن الحياة فإنه لا يخلقه ، إن في وسعه أن يسعى لتفسير الإيمان ، لكنه بذلك يفترضه مقدماً (٢) . ولا يمكننا التحدث عن تنازع بين العلم والدين إلا إذا أراد التفكير الدينى في أماننا هذه أن يلعب نفس الدور الذى كان له فى الماضى . والتفكير الدينى يبدو أنه مدعو لأن يتحول لأن يختفى (٣) . ولا يستطيع بعد أن تتحس للبادئ التى باسمها أوصت المسيحية السادة بمعاملة العبيد بمعاملة إنسانية ؛ ومن ناحية أخرى فإن فكرة المسيحية عن المساواة والإخاء بين الناس تبدو لنا اليوم أنها تترك مجالا واسعا ، أكثر مما يجب ، لألوان من عدم المساواة الظالم . . . وبالجمله فإن الآلهة القديمة تشيخ أو تموت ، وغيرهم لم يولدوا . وهذا هو ما جعل محاولة كونت لتنظيم دين ذى ذكريات تاريخية قديمة تبعث بطريقة صناعية - محاولة مخففة : فن الحياة نفسها ، لامن ماضى ميت ، يمكن انبثاق عبادة حية ، (٤) .

وهكذا يرى دور كهيم أن كل حياة اجتماعية بالمعنى الحقيقى ذات طابع دينى،

(١) الكتاب نفسه ص ٦١٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٦١٤ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٦١٤ — ٦١٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٦١٠ — ٦١١ .

وبالعكس ، كل دين بالمعنى الحقيقي ذو طابع اجتماعي ؛ فالدين والجماعة يؤلفان في نظره نوعاً من الدائرة ، وما هو خالده حقاً في الدين هو المشاعر والأفكار الجماعية . ولا يرى دور كهيم فارقاً جوهرياً « بين جماعة من النصارى يحتفلون بالتواريخ الرئيسية في حياة المسيح ، أو جماعة من اليهود يحتفلون بالخروج من مصر أو بإعلان الوصايا العشر ، وبين جماعة من المواطنين اجتمعوا لتخليد ذكرى وضع ميثاق أخلاقي جديد أو أى حادث كبير من حوادث الحياة القومية » (١) . ففي كلتا الحالتين نحن بإزاء حقيقة فوق فردية .

ويؤكد دور كهيم الطابع فوق الفردي وفوق التجريبي لعملية المعرفة . ويستبدل بالتجربة الحسية للفرد التجربة الباطنة للجماعة . « إن الشعور الجماعي ، هكذا يقول ، شيء آخر غير مجرد ظاهرة نافذة للأساس المورفولوجي ، كما أن الشعور الفردي شيء آخر غير مجرد توجيه للجهاز العصبي » (٢) . والحياة الاجتماعية تتطور في الأفراد ومع الأفراد ، لكنها ليست من نتاج الأفراد . وبهذا المعنى نقول أن كل المقولات ذات أصل اجتماعي : أنها تتوقف على الطريقة التي بها تتكون الجماعة وتنظم ، وكيفية تركيبها ونظمها الدينية والأخلاقية والاقتصادية ، إلخ (٣) . والقول بأن التصورات تعبر عن الكيفية التي بها يتمثل المجتمع الأشياء ، هو القول أيضاً بأن الفكر التصوري معاصر للإنسانية (٤) . ولهذا يرفض دور كهيم أن يرى فيه نتاج حضارة متأخرة زمنياً . فهو لا يرى ما يراه ليفي ريل من أن الإنسان البدائي عار عن كل فكر منطقي . بل يرى بالأحرى مع كينت Kant أن العقل النظري والعقل العملي كليهما أمر فوق فردي ، وأن كليهما يوجه إلى ما هو كلي . غير أن دور كهيم

(١) الكتاب نفسه ٦١٠ .

(٢) الوضع نفسه ص ٦٠٥ .

(٣) « » « » « » ص ٢١ — ٢٢ .

(٤) « » « » « » ٦٢٦ .

يعتقد أنه يصحح الكينيتية بأن يخلصها من كل نزعة قبلية مؤكداً أن العقل
اللاشخصي ليس شيئاً غير الفكر الجماعي ، ، أى أن حقيقة فوق ذاتية ، معطاة
في التجربة (١) ،

والخلاصة أن دوركيم ، على الرغم من التقييدات التي أشرنا إليها ، لا يترك
ميدان الوضعية العلمية . فعلى إطراره للدادية ، فإنه لا يتخلص من النزعة الطبيعية .
ولاشك في أنه ينظر إلى المملكة الاجتماعية على أنها « حقيقة نوعية » فيما تتعلق
بالمعطيات الذاتية الخاصة ، لكنه يرى فيها ملكة للطبيعة لا تختلف في شيء
عن سائر ممالك الطبيعة إلا بتعقدها . ومهما يكن من شيء فإن دوركيم يسعى
إثبات أن المقولات ليست مجرد نتاج للفردية التجريبية ، قد خطا خطوة مهمة
في اتجاه المثالية الإستمولوجية .

وقد نجح دوركيم في بيان أن الفرد ، مادام ينتسب إلى الدين أو إلى المجتمع
فإنه فوق ذاتي ويشترك في حياة فوق فردية ، أعنى روحية غير مرئية ، وبهذا
أثبت في الوقت نفسه أن الدين حقيقة واقعية ، وعن غير قصد منه ساعد على قيام
الوضعية الروحية (٢) .

متابعو دوركيم

أحدث دوركيم تأثيراً بالغاً في فرنسا . وهو بين المفكرين الفرنسيين
المعاصرين الوحيد الذي يرأس مدرسة فكرية . ولا نقصد من هذا أن غالبية

(١) الوضع نفسه ٦٣٥ — ٢٣٦ .

(٢) لكننا لا نذهب ، من أجل ذلك ، إلى القول مع بوجليه بأن علم الاجتماع عند دوركيم
ذو نزعة روحية « في جوهره » — راجع لسليستان بوجليه مقالة في « المجلة الزرقاء » عدد ١٦
أغسطس ١٩٢٤ ، وكذلك مقدمة بوجليه لمجموع مقالات دوركيم التي صدرت في كتاب عنوانه
« علم الاجتماع والفلسفة » باريس ، عند الناشر ألكان سنة ١٩٢٤ .

معاونيه قد اقتصروا على نشر مبادئه كما هي . بل هم بالأحرى سعوا لتطبيق مبادئه
 أستاذهم الرئيسية على مجموع العلوم الجزئية ، في استقلال فكري ظاهر (على
 القانون ، والتاريخ ، وعلم الأجناس ، وعلم الإحصاء ، والاقتصاد والسياسي ، الخ)
 والاسهام بهذا في تشييد البناء السكلي للعلم الموضوعي . ويبدو أن دوركهم وتلاميذه
 يرغبون إلى تطبيق مذهب تقسيم العمل ، الإجتماعي ، أولاً وبطريقة منظمة ، على
 دراسة علم الإجتماع ، بحيث يقتصر كل عالم على دراسته نوع خاص من المشاكل
 والتخلي عن الأفكار العامة الغامضة . كيف وإلى أى مدى تحقق هذا الغرض
 حتى الآن - هذا ما يمكن تبينه من مراجعة المجلدات الأربع عشرة التي ظهرت حتى
 الآن من « حولية علم الاجتماع » ، *Année Sociologique* ، ليس فقط في
 الدراسات المتفاوتة العمق التي نشرت فيها بل وخصوصاً في نقد كل الكتب
 تقريباً التي تتعلق بعلم الاجتماع باللغات الرئيسية في الغرب منذ ثلاثين عاماً . فمثلاً
 المجلد الحادي عشر من « حولية علم الاجتماع » يتضمن الأبواب التالية في نقد الكتب
 (١) علم الاجتماع العام ؛ (٢) علم الاجتماع الديني ؛ (٣) علم الاجتماع الأخلاقي
 والقانوني ، (٤) علم الاجتماع الجنائي والإحصاء الأخلاقي ؛ (٥) علم الاجتماع
 الإقتصادي ؛ (٦) علم البنية (المورفولوجيا) الإجتماعية ؛ (٧) الدراسة
 الإجتماعية والفن والصناعات . فإذا شئنا أن نعطي فكرة كاملة عن اتجاهات مدرسة
 دوركهم فينبغي أن نحسب حساب كل الدراسات التي نشرها من أسهموا في تحرير
 « حولية علم الاجتماع » ، لكن هذا يخرج بنا عن نطاق هذا الكتاب . فلنقتصر
 على ذكر الدراسات المتضمنة في المجلدات التي ظهرت حتى الآن ، آملين أن يكون
 في العرض الذي قننا به لمبادئ دوركهم الأساسية وبعض تطبيقاتها غنية لبيان
 الروح التي عالج بها أصحابها المشاكل المختلفة . وهذه هي الدراسات :

في المجلد الأول : دوركهم : « تحريم الزواج من المحارم وأصله » .

زمل : « كيف تنبئ الأشكال الإجتماعية » .

— ١٤٩ —

- الثانى : دوركهيم : « تعريف الظواهر الدينية » .
هووير وموس : « بحث فى طبيعة التضحية ووظيفتها » .
- الثالث : رتزل : « الارض ، والمجتمع ، والدولة » .
ريشار : « الازمات الاجتماعية والاجرام » .
اشتينمتس : « تصنيف الانماط الاجتماعية » .
- الرابع : بوجليه : « ملاحظات على نظام الطوائف » .
دوركهيم : « قانونان للتطور العقوبى » .
شارمون : « تعليقات على أسباب اندثار الملكية النقانية » .
- الخامس : سيمان : « بحث فى سعر القمح فى فرنسا وفى القرن التاسع عشر » .
دوركهيم : « فى الطوطمية » .
- السادس : دوركهيم وموس : « فى بعض الاشكال البدائية للتصنيف : إسهام فى دراسة الامتثالات الجماعية » .
بوجليه : « استعراض عام للنظريات الحديثة فى تقسيم العمل » .
- السابع : هووير وموس : « مخطط نظرية عامة فى السحر » .
- الثامن : ه . بورجان : « بحث فى شكل من أشكال الصناعة الجزارة فى فرنسا فى القرن التاسع عشر » .
دوركهيم : « فى تنظيم الزواج لدى الجماعات الاوسترالية » .
- التاسع : — أ . ميبه : « كيف تتغير معانى الالفاظ » .
م . موس : « بحث فى التغيرات الفصلية لدى جماعات الاسكيمو » .
بحث فى البنية الاجتماعية » .

العاشر : — ب . هوفلان : « السحر والقانون الفردى » .

ر . هرتس : « اسهام فى دراسة للامثال الجماعى للبوت » .

بوجليه — : « تعليقه على القانون والطائفة فى الهند » .

أما المجلدان الحادى عشر والثانى عشر فقد خصصا لنقد الكتب فقط .
ولبيان فى أى اتجاه سعى بعض تلاميذ دوركهم ومعانيه أن يتابعوا عمله ، ينبغى
علينا أن نشير ولو بإيجاز جدا ، إلى أبحاثهم .

وينبغى فى المقام الأول ، أن نتحدث عن هنرى هوبير Henri Hubert
ومارسل موس Marcel Mauss . لقد بينا فى بحثهما عن « طبيعة التضحية
ووظيفتها » أن التضحية وسيلة لإيجاد علاقة بين العالم المقدس والعالم غير المقدس
بواسطة تضحية ، أى بواسطة شىء يقضى عليه أثناء الاحتفال (١) . ولا توجد
تضحية لا تلعب فيها فكرة الفداء دورا . فمن ناحية نجد فى كل تضحية فعلا من
أفعال إنكار الذات ، لأن المضحي يعطى ويحرم نفسه . وهذا الإنكار للذات
كثيرا ما يفرض عليه على أنه واجب : تأمر به الآلهة . ومن ناحية أخرى نجد أن
المضحي لا يبذل ذاته كلها : فانه إذا بذل فذلك من أجل أن يتلقى جزئيا ، حتى
أننا نجد فى كل تضحية نوعا من التعاقد . والأمور المقدسة التى تقوم من أجلها
التضحية هى أمور اجتماعية . وهذا هو الذى يفسر التضحية . إن التضحية وظيفة
اجتماعية ، لأنها تتعلق بأمور اجتماعية . وعلى كل حال فان فكرة التضحية ذات
أهمية اجتماعية كبيرة لأنها تتضمن فكرة العقد والفداء والالم والبذل وإنكار
الذات وتصورات عن النفس والخلود لا تزال أساسا للأخلاق العامة (٢) .

(١) حويلة على الاجتماع « ج ٢ (سنة ١٨٩٧ / سنة ١٨٩٨) ص ١٣٥ .

(٢) المجلة نفسها ، ص ١٣٧ — ١٣٨ .

وللمؤلفين المذكورين بحث آخر ليس أقل من الأول دلالة ، عنوانه « مخطط نظرية عامة في السحر » . ولاشك في أن السحر ظاهرة من نوع يختلف عن التضحية . لأنه ليس مثل التضحية نوعا من تلك العادات الجماعية التي يمكن تسميتها ووصفها وتحليلها ، دون خوف أبدا من فقدان الشعور بأن لها حقيقة واقعية وشكلا ووظيفة متميزين . إن السحر ليس نظاما ، إلا إلى درجة ضعيفة ، إنه نوع من جماع من الأفعال والمعتقدات ، سىء التوحيد ، سىء التنظيم ، حتى بالنسبة إلى من يمارسه ويعتقده (١) . لكن مهما تغيرت الروابط ، وفقا للحضارات ، بينه وبين سائر أصناف الظواهر الاجتماعية ، فإن السحر لا يزال يتضمن نفس العناصر الجوهرية ، وهو واحد في كل مكان . وقد درس هوبير وموس السحر في الجماعات البدائية جدا وفي الجماعات المتقدمة جدا ، لكنهما وجدا في الأولى ، مؤتسين في هذا بدوركمهم ، الوقائع الأولية الأصلية بصورتها الكاملة ، ومنها تتفرع سائر الظواهر (٢) . وهما ينظران — شأنهم شأن دوركمهم — إلى مسعاهم هذا ليس فقط على أنه فصل من فصول علم الاجتماع الديني ، بل وأيضا على أنه اسهام في دراسة الامتثالات الجماعية ، ويريفون إلى بيان كيف أن الظاهرة الجماعية يمكن أن تلبس أشكالا فردية (٣) . وبالجمله فهما يحسبان أنهما أثبتا أن السحر ظاهرة اجتماعية ، لا قرابة حقيقية لها إلا مع الدين من ناحية ، والصناعات والعلم من ناحية أخرى . وبينما الدين ينحو نحو الميتافيزيقا ويستغرق في إبداع الصور المثالية ، فإن السحر ينبثق من خروم كثيرة ، من الحياة الصوفية التي يمتنع منها قواه ، ابتغاء أن يختلط بالحياة الدنيوية ويخدمها . إن السحر ينحو نحو ما هو عيني ، بينما الدين ينحو نحو ما هو مجرد . ويعمل في نفس الاتجاه الذي فيه

(١) « حواية علم الاجتماع » ج ٧ (١٩٠٢ / ١٩٠٣) ص ٤

(٢) المرجع نفسه ص ١٠

(٣) المرجع نفسه ص ١٤٦

تعمل صناعاتنا الفنية والطب والكيمياء والميكانيكا ، الخ . إنه مجال الانتاج الخالص ، من العدم ؛ ويصنع بكلمات واشارات ماتصنعه الصناعة بالعمل . وفن السحر لايفعل أو لايكاد يفعل شيئا ، لكنه يجعل المرء يعتقد كل شيء بسهولة لأنه يضع في خدمة الخيال الفردى قوى وأفكارا جماعية . وبفضل طابعه الصوفى أعان على تكوين الصناعات . فالطب والصيدلة والصنعة الكيميائية والتنجيم كلها نمت في أحضان السحر حول نواة من الاكتشافات الصناعية الخالصة (١) . والسحر يرتبط بالعلوم كما يرتبط بالصناعات ، انه ليس مجرد فن عملى ، بل هو أيضا كنز من الافكار ؛ ويعطى أهمية قصوى للمعرفة ، والمعرفة ميدان من أبرز ميادينه . وعنده أن العلم قوة . لكن بينما يتجه الدين ، بعناصره العقلية ، ناحية الميتافيزيقا ، فان السحر وهو مولع بما هو عيى يتعلق بمعرفة الطبيعة . انه نوع من السجل الأولى للعلوم الفلكية والفزيائية والطبيعية . وقد حاول علماء السحر أحيانا تنظيم معارفهم ووضع مبادئ لها . وهكذا يتخذ السحر مظهر العلم الحقيقي . « ومن المؤكد أن شطرا من العلوم قد وضعه السحرة ، خصوصا في الجماعات البدائية . والسحرة الصنعويون ، والسحرة المنجمون ، والسحرة الأطباء كانوا في اليونان والهند وفي غيرهما من البلاد ، مؤسسى وصانعى علم الفلك والفزياء والكيمياء والتاريخ الطبيعى » (٢) .

وفي المجلد الأول من السلسلة الجديدة من « حولىة علم الاجتماع » (٣) نشر

(١) المرجع نفسه ص ١٤٣ — ١٤٤ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٤٥ :

(٣) توقفت « حولىة علم الاجتماع » عن الظهور منذ سنة ١٩١٣ التى ظهر فيها المجلد الثانى عشر والآخر . وفيه نقد للمؤلفات التى ظهرت فى الفترة من يوليو ١٩٠٩ إلى يوليو ١٩١٢ . والمجلد الأول من السلسلة الجديدة التى يقوم على اصدارها بوجليه وفوكنيه وهو يروموس (بادارة مارسل موس ، ورئاسة تحرير بول فوكنيه ، باريس أ- كان سنة ١٩٢٥ فى ١٠١٣ صفحة من حجم $\frac{1}{8}$) لا يتضمن غير تحليل للسكتب التى ظهرت من يوليو ١٩٢٣ إلى يوليو ١٩٢٤ ،

مارسل موس دراسة بعنوان : « بحث في الهبة بوصفها شكلا عتيقا للتبادل »
تسكل البحثين الذين أتينا على ذكرهما . والواقع أن هذا البحث جزء من سلسلة
من الأبحاث يتابعها موس منذ زمان طويل عن الأشكال العتيقة للعقد (الاعارة
والهبة والبوتلاتش) . إن الالتزام بالاعطاء هو في نظر موس أساس البوتلاتش .
فالرئيس يجب عليه أن يعطي بوتلاتشات ، عن نفسه وابنه وحميه أو ابنته ، وعن
موتاه . ولا يحتفظ بسلطته على القبيلة والقرية الخ إلا إذا أثبت أنه تسكنه
الأرواح وتحميه وأن البحث يواتيه : يملكه البحث ويملك هو البحث ، ولا يمكن
أن يبرهن على هذا البحث إلا بإتفاقه وتوزيعه وبهذا يخضع له الآخرون ويصبحون
« في ظل اسمه » . واذن فنحن نجد هنا أيضا القسر الاجتماعي ؛ « بيد أن الالتزام
بالقبول والأخذ ليس أقل قسرا : فليس من حق الإنسان أن يرفض هدية ، أن
يرفض بوتلاتش (١) . والالتزام بالدفع هو كل البوتلاتش والالتزام بالرد
بكرامة أمر اجباري (٢) . ويستخلص موس من دراسته هذه نتائج في الأخلاقية
والآداب والسلوك ، نتائج يمكن أن تكون أساسا لعلم الآيين ولعلم اجتماع جزئي .
فمثلا : الهبة التي لا ترد تحط من قدر من قبلها ، خصوصا إذا قبلت بغير نية الرد .
وينبغي رد الدعوة مثل المجاملة . ولا بد من الدعوة وقبولها ، أو كما يقول المثل
المفري : « أعط بقدر ما تأخذ يصلح كل شيء » (٣) .

ويسعى معاون آخر لدوركهيم هو فرانسوا سيميان ، في كتابه « المنهج
الوضعي في علم الاقتصاد » (باريس ، ألكان سنة ١٩١٣) ، إلى تطبيق المنهج

= وعلى هذا فليس هناك تحليل للسكت التي ظهرت بين ١٩٢٢ ، ١٩٢٣ . وإلى جانب « البحث
في الهبة » كتب موس في رأس المجلد الأول من السلسلة الجديدة تعليقة بعنوان : « في الذكرى
مالم ينشر من مؤلفات دوركهيم ومعاونيه »

(١) المرجع نفسه ص ١٠٥ — ١٠٦ .

(٢) الموضع نفسه ص ١٠٧ — ١٠٨ .

(٣) الموضع نفسه ص ١٦٠ — ١٦١ .

الوضعي على علم الاقتصاد ، والمنهج الوضعي والاجتماعي ينبض ألا يقتصر تطبيقه على الظواهر الاقتصادية بل يطبق أيضا على الظواهر الدينية والتشريعية والأخلاقية ، لأنها ظواهر اجتماعية . كيف وإلى أى مدى هذا ممكن — هذا ما بينه سيميان في أبحاثه عن سعر الفحم وعن أجور عمال مناجم الفحم في فرنسا (١) .

وكتابات أ . كوست مهمة هي الأخرى من الناحية المنهجية (٢) . وهو يؤكد خصوصا الطابع الموضوعي الخاص لدراسة الوقائع الاجتماعية .

ومدرع دافى (ولد سنة ١٨٨٣) ، وهو من أخص تلاميذ دوركهم والمهم ، يسعى للإفادة من أفكار استاذة الأساسية ومواصلتها ، خصوصا في ميدان القانون . ويتميز دافى من غالبية معاونى دوركهم بأنه يفسر آراء أستاذه في اتجاه مثالي . ويمكن أن نسمي وجهة نظره بأنها مثالية تجريبية اجتماعية . ويستند إلى تاريخ النظم لبيان أن الجماعة تفرض نفسها موضوعا للقانون على هيئة شخصية معنوية إلى جانب الفرد بوصفه شخصية طبيعية (٣) . وهو مقتنع بأسبقية وأولوية وجهة نظر النظام على وجهة نظر الشخصية ، والقانون الموضوعي على القانون الذاتي (٤) . والمصدر الحقيقي للقانون يقوم في نظره على رأى الجماعى ، لأن القانون لا يعدو أن يكون تمثيلا وتسجيلا لقيمة يقرها الرأى

(١) راجع : « أجور عمال مناجم الفحم في فرنسا » باريس عند الناشر كوريللى سنة ١٩٠٧ ؛ وقد نشر سيميان حديثا بحثا عنوان « الأجور والنظور الاجتماعى والعمل » بحث في نظرية تجريبية للأجور » — باريس ، السكان سنة ١٩٣٢ .

(٢) « مبادئ علم اجتماع موضوعى » ، السكان سنة ١٨٩٩ ، باريس ؛ « تجربة الشعوب وما ينتج من تنبؤات » ، باريس ، السكان سنة ١٩٠٠ .

(٣) جورج دافى : « القانون والمثالية والتجربة » باريس ، السكان ، سنة ١٩٢٢ ص ٣ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٥ .

الجماعى (١) . ويتحدث عن « مثالية منبثقة عن التجربة » ، ويقول أنه يكفى اعتقاد حقيقة الشعور الجماعى لتقدير ما يتضمنه القانون من مثل أعلى قدبرا موضوعيا . فإذا كانت هذه القواعد المثالية التى يحمل منها ، عادة ، قواعد للقانون الطبيعى تفرض نفسها (إبداء ، نقول إذا كانت تبدو فى الواقع لكل فرد على أنها تفرض نفسها عليه وتوجد قبله وتتجاوزه ، فما ذلك إلا لأنها خارجة عنه وعالية عليه . لىكن لىكون كذلك لا ينتج أنها لا يمكن أن تكون معطاة فعلا فى الشعور الجماعى ، الذى يتجاوز فى الواقع الشعور الفردى ويجمع كل الشروط الضرورية ليقترح عليه ويلهمه مثالا أعلى . فنزوع الشعور الفردى إلى الأحسن يظل ذاتيا ولا متجانسا مع التجربة العلمية ؛ لىكن النوازع الجماعية ، هى بما هى كذلك ، موضوعية وتفسح المجال للملاحظة والتفسير . فهذان الطابعان ، وهما الجماعية والموضوعية ، اللذان للمثل الأعلى متضامنان (٢) . والشخصية - فى نظر دافى - صفة مجنوية خالصة وليست مادية أبدا ، أنها ، بعبارة أخرى ، نتيجة التجربة الاجتماعية . « فبعد شخصا ويعامل على هذا الأساس من الناحية القانونية كل شعور لفرد أو لجماعة يستطيع أن يتجسد فى ذاته شطرا من المثل الأعلى الاجتماعى » . وبالمجلة ، فإنه فى مقابل المثالية القبلية للقيم الفطرية المسطورة فى ألواح لقانون الطبيعى ، تضع « المثالية الناشئة عن الواقع والتاريخ » مثالية القيم المكتسبة المتكونة شيئا فشيئا مع التقدم التاريخى الطويل الذى اسمه المدنية (٣) .

كذلك نجد الأفكار الأساسية فى علم الاجتماعى عند دوركهم - فى أنضج ما كتب دافى حتى الآن ، وهو : « التعهد ، دراسة اجتماعية لمشكلة العقد :

(١) الموضع نفسه ص ٢٧ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٦١ — ١٦٢ .

(٣) المرجع نفسه ص ١٦٤ — ١٦٥ .

تكوين الرابطة التعاقدية ، (١) . وكما يدل عليه العنوان الفرعى ، يحاول دافى فى هذا الكتاب أن يبين ما يمكن أن يدعى بما قبل تاريخ العقد ، مستندا فى ذلك إلى المنهج الذى وضعته مدرسة دوركهيم ، وإلى شخص الأشكال الأولية ، منه خصوصا . وإذا كان دافى يسمى ذلك بحثا اجتماعيا ، فما ذلك الا ليقابله بالتحليل الدياكتيكي الخالص الالىق بفكرة فطرية وللدلالة على أنه يتم وفقا للتجربة . فى التجربة نشأت هذه الفكرة المكتسبة لافى الغريزة الأولية القبلية ، فكرة احترام الرابطة التعاقدية والشعور بالالتزام الذى تفرضه على الشخص ، وهو مع ذلك شعور يخلق الالتزام بحرية ويبدو له أنه يستطيع أن يتحلل منه أيضا . لكن ، إذا كان دافى ينعت هذه التجربة بأنها اجتماعية ، وليست تاريخية فقط ، فذلك ابتغاء الاشارة فى المقام الثانى إلى نيته فى عدم الانحصار فى التاريخ بالمعنى المحدد . وهو اذن ، يشمل بنظره علم الأجناس إلى جانب التاريخ (٢) . واحتذاء لمثال دوركهيم يقتصر دافى على فحص الجماعات الأولية ، أعنى الجماعات التى لم تفقها غيرها فى بساطة نظامها ، لأنها تقدم لنا تجربة دقيقة لحضارة إنسانية نشأت فيها الرابطة التعاقدية ، وفيها تبدو بكل جلاء أسباب وأنواع ارتباطها بالشكلية الدينية (٣) . وتشمل هذه التجربة بعض قبائل الهنود الحمر فى الشمال الغربى من أمريكا الشمالية (كولومبيا البريطانية) حيث يجد علم الأجناس التنوع والوحدة معا (٤) . ويمكن أن نتحدث عند دافى - كما عند دوركهيم - عن نزعة مضادة لروسو ، حينما يقول مثلا : إننا لأننا متمدينون فإننا نفرض الاحترام ونقتضى من القانون الجزاء عن التعهد الذى تعهدنا به (٥) ، وأنه فى تكوين العقد

(١) وقد اهداء إلى دوركهيم ولىق بريل ، باريس ، السكان سنة ١٩٢٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٢ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٦ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٠٢ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٠٢ .

لامدخل أبداً للارادة الفردية . ويمكن أن نقول أيضا إن العلاقة التعاقدية ، التي جوهرها حين تتكون هو ربط الإرادات الفردية ، تبدأ بأن تكون أمرا لايمها (١) . وعلى كل حال فانه بدراسة نظام انتقالى غريب يسمى «البوتلاتش» (وكلمة «البوتلاتش» مأخوذة من لغة الشنوك ، ومعناها : العطية والاعطاء) (٢) نجده عند الهنود الأمريكيين ، يسعى دافى إلى بيان أصل العقد . والمداول الاجتماعى للبوتلاتش وعلاقته بتنظيم الشعوب التي تمارسه وبدينها لم يقم بإيضاحه غير مارسل موس (٣) ، وليس البوتلاتش مجرد عادة اقتصادية ، فى نظر دافى ، أوعرفا تشريعيا خاصا ، بل هو المميز لبعض أنماط الجماعات الاقتصادية والتجارية التي يدعوها بالجماءات ذات البوتلاتش (٤) . والبوتلاتش يسود الحياة الدينية والتشريعية والفنية فى الشمال الغربى من أمريكا . فالميلاد والزواج والدخول فى الخدمة الدينية والموت والوشم وإقامة القبور - كل هذا فرصة لممارسة البوتلاتش (٥) . وإذا كانت الظروف الاجتماعية البيئية للظواهر التعاقدية موجودة فى الجماعات الطوطمية ، فإن ظروفها القريبة موجودة فى الجماعات ذات البوتلاتش (٦) . والبوتلاتش ، بمعنى من المعانى ، عقد اجتماعى مستمر . إن العقد الاجتماعى عند روسو يحدد النظام الاجتماعى تحديدا نهائيا ، أماالبوتلاتش فيحدده باستمرار (٧) . ويعارض دافى فكرة روسو فى العقد قائلا : «إن العقد ليس اختراعا ابتدعه الفردية القانونية ، بل هو نظام موضوعى . وحينما

(١) الكتاب نفسه ص ٧

(۲) » » » » » ۱۶۲ تطبیق .

(٢) « « « « ١٦٥-راجع «حالية علم الاجتماع» سلسلة جديدة، ص ١١٧، ١١٨، ١١٩.

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٥

(٥) الكتاب رقم ١٦٦ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٢٤٣ - ٢٤٤ .

(۷) الكتاب نفسه ص ۲۳۹ .

يظهر هذا النظام في الوقائع ، فانه لا يظهر أبدا على الهيئـة المصطنعة التي ترسمها الفردية ، أى على أنها عمل حر من أعمال الإرادة ، (١) .

شارل لالو (١٨٧٧ - ١٩٥٣)

وروح علم الاجتماع عند دوركهم تسرى أيضا إلى درجة عالية في أعمال شارل لالو ، عالم الجمال (٢) . واتجاه لالو لإتجاه وضعى واضح واجتماعى . إنه يريد أن يجعل من علم الجمال علما دقيقا ، ونظاما من الروابط . ويرفض كل تصور عاطفى ، ميتافيزيقي ، لاعلى ، صوفى وفردى للجمال والفن ، من النوع الذى نراه عند جويو وسيماى وبرجسون . ولا يعترف إلا بعلم الجمال الدنيوى ، بيد أنه يميزه من علم الجمال الذى تصوره فشنر . ويسترشد بدوركهم فى نقده لفشنر ، من ناحية ، ونقده لعلم الجمال الميتافيزيقي من ناحية أخرى . ويهجننا فى المقام الأول نقد لالو لفشنر ، خصوصا لأنه خضع لتأثير هذا العالم بالنفس والجمال الألمانى . يرى لالو أنه إذا شاء علم الجمال أن يصبح علما ، فينبغى عليه أن يسير بطريقة تجريبية واجتماعية ، ويجب عليه أن يستقرى وتائين وأن يعالج الوقائع على أنها أشياء . أما فيما يتعلق بالخصائص الأساسية لعلم الجمال كما تصوره مدرسته فشنر - النزعة الحسية ، النزعة التجريبية ، التجريب - فإن لالو لا يأخذ بها إلا مع بعض التحفظات . والنزعة الحسية متضمنة فى فكرة القياس التجريبي . لكن إذا كانت اللذة أساسا ضروريا لعلم الجمال ، فلا مانع يمنع من السعى لتجاوزها ، إن النزعة التجريبية تهتم بالوقائع المحسوسة . لكن لا تثنى فى النظرة العادلة إلى المنهج العلمى ، يضطر إلى اتخاذها عناصر أولية لا تقبل الرد إلى خيرها ، بالموجب بينهما يمكن بل يجب أن تفسر سائر

(١) الكتاب نفسه ص ٣٧٤ .

(٢) انظر « علم الجمال التجريبي المعاصر » ، باريس ، السكان سنة ١٩٠٨ ، « مخططات علم جمال » ، باريس ، السكان سنة ١٩٠٨ ، « المواد الجمالية » ، باريس ، السكان سنة ١٩١٠ .

- ١٥٩ -

الوقائع . بيد أن التجريدية الضيقة التي ترتدى ثوب الذرية النفسانية ، بدلا من احترام الوقائع الجمالية الحقيقة فانها تسمى فهم طبيعتها العضوية الحية بأن تركيبها وتفككها في الذهن بطريقة اعتباطية ، كما تجمع مجموعات من الذرات في الخلاه . و د مبادئ ، فشتر العديدة ليست في نظر لالو غير تهاويل اسكلانية *Entités scolastiques* . والتجريب هو من غير شك منهج مرغوب فيه في كل علم ، لكنه ليس مقصورا على الوقائع القابلة للقياس أو التطبيقات المبسطة للمعامل . وإذا كان في علم الجمال وقائع باطنة وذاتية ، وقائع تاريخية واجتماعية ، فان من التجريب أن تدرس - خارج المعامل - التغيرات والتطورات والعلل والمعلولات والقوانين ، بالتجريب على الذات وعلى الحياة الاجتماعية ، حتى أن المنهج المقارن يمكن أيضا أن يعد مسلسكا تجريديا (١) . وعلم الجمال العلمي ، أعنى علم الجمال الديوى ، ليس دائما ولا بالضرورة تجريديا . وكل علم يستخدم كل الوسائل المنهجية الموصول إلى الحقيقة ، و ليس منها علم استدلالى خاص ولا تجريبي ، خالص . واستنادا إلى د قواعد المنهج الاجتماعى ، لدوركيم يرى لالو أن الظاهرة الجمالية واقعة اجتماعية . ويقول د إن شكل فكرة الجمال هو شكل الأمر : أى شكل سلطة تفرض نفسها بمقتضى تنظيم اجتماعى قادر على تثبيت القيم ، (٢) ويناضل لالو في سبيل علم جمال كامل . بمعنى أن علم الجمال ، كى يكون علما ، ينبغى أن يكون تجريديا ، واسكى يكون تجريديا مع بقاءه جماليا ينبغى أن يكون اجتماعيا . وعلم الجمال التجريبي ، كما يتصوره فشتر ، ليس إلا جزءا من علم الجمال العلمى ، أعنى من علم الجمال الكامل .

و ذلك لأن علم الجمال الكامل سيكون دراسة علمية لكل أحوال الجمال ، ابتداء من أشدها تجريدا حتى أكثرها عينية ، دون استبعاد شئ : وهكذا سيكون ،

(١) « علم الجمال التجريبي المعاصر » ص ١٩٨ — ١٩٩ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٠٢ .

في وقت واحد معاً أو مرة بعد مرة ، رياضيات وفسولوجيا وعلم نفس وعلم اجتماع ، (١) . ود الوصيد الجمالي ، (٢) ليس كما يعتقد فشنر مجرد مسألة شدة اللذة أو كميتها ، بل هو مسألة كيفية . واللذة الجمالية متعة خاصة جداً ، ناشئة عن إرضاء مطلب فني منظم رتبه المجتمع . فالليوناني الذي ربي على الصناعة القديمة من المؤكد أنه لن يجد جمالا في كائناتنا القوطية . إن هاهنا مسألة تأثير جماعي لاذوق فردي . وبالجملته فإن « الوصيد الجمالي » ليس فكرة إنسانية ، بل فكرة اجتماعية . ودراسة الوقائع الفردية وحدها لا يجعلنا تتخطى « الوصيد الجمالي » . فإذا كان الفن لعبة ، فانه لعبة اجتماعية أى ترف . والعيب الأساسي في علم الجمال عند فشنر وكذلك في علم الجمال الفردي بوجه عام هو سوء تقدير الخصائص النوعية لعلم الجمال ، بأن لا يرى فيه غير فرع من نظرية اللذة أو على وجه أعم ، من علم النفس ، بينما هو لا يكمل إلا إذا صار نوعاً من علم الاجتماع (٣) . ويحدد لالو الطابع الاجتماعي لعلم الجمال على النحو التالي : « إن الظروف الجماعية للحياة تحدد ، من بين الممكّنات والتفضيلات أو الاستعدادات الفردية ، تلك التي ستكون جمالية وتلك التي إن تكون كذلك ؛ وتطبع في الأشخاص المختلفين أشد الاختلاف اتجاهها مشتركاً يسود في الواقع اختلافات أمزجتهم ، وتقرر ما إذا كان يمكن الإفادة منها في هذا الميدان أو ذاك ، وما إذا كان سيكون لها هذه القيمة أو تلك » (٤) .

(١) الكتاب نفسه ٢٠٣ راجع « المشاعر الجمالية » ص ١٤ .

(٢) (الوصيد Seuil وبالألمانية Schwelle ، أى عتبة الباب . كله تطلق على الظواهر النسبية من حيث درجة ظهورها فيقال : وصيد الظاهرة القابلة للتنغير في المقدار هو أقل درجة من درجات ظهور هذه الظاهرة — ملاحظة أو مسجلة في ظروف محددة ، مثل وصيد الاحساس ، وصيد الاستجابة كما تطلق أيضاً على المفاهيم الفزيائية منظورا إليها بوصفها عاملا في ظاهرة مألوفة مثلا جرعة تخدر بوصفها سبباً للنوم ، فيقال وصيد الظاهرة بمعنى : أقل قيمة لهذا العامل تؤدي لاحداث الظاهرة — المترجم) .

(٣) « علم الجمال التجريبي المعاصر » ص ١٦٩ — ١٧

(٤) « المشاعر الجمالية » ص ٩ .

وحينما تصبح الوقائع ألواناً من الأوامر الاجتماعية فإنها تصبح جمائياً ذات قيمة جمالية (١) .

وبنفس القوة يهاجم لالو ، الخرافة العاطفية في علم الجمال ، ، والميول الصوفية في فلسفة الفن ، (٢) . وينقد خصوصاً الحيوية الجمالية ، كما يمثلها جويو وسيباى وبرجسون ، وإن الحيوية الجمالية هي الصورة المشوشة تماماً للزعة العاطفية ، (٣) . والمبدأ المتعدد لعلم نفس الجمال هو الخصائص المتعددة . لكنها متضامنة ، التي نسبتها إلى الفكر الفنى : نشاط في الإيحاء أو الإيهام ، في الترف ، في النظام ، واحترام السمو ، وإدراك الانسجام العددي والفرزائى والفسولوجى والنفسانى ، أخيراً الإحساس بالرضا الجماعى المازود بالجزاء ، والإحساس بالتطور التاريخى أو الاجتماعى (٤) ، والخلاصة أنه : « لانزعة عقيدة ولا حسية ولا عاطفية ، هكذا يجب أن يكون شعار علم الجمال العلى والوضعى . فدراسة الفكر الجمالى دراسه منهجية مع الاستعانة مرة بعد مرة بالمعطيات التى يمكن كل علم أن يقدمها إليه دون إهمال واحد منها ، ابتداء من الرياضيات حتى علم الاجتماع ، ثم تقديم تركيب فلسفى من وجهات النظر هذه : ذلك هو البناج المثالى لعلم الجمال المقبل ، (٥) .

سلسلة بوجليه (١٨٧٠ - ١٩٤٠)

يمكن عد سلسلة بوجليه من متابعى دوركهم ، مع بعض القيود . لقد سحر

-
- (١) الكتاب نفسه ص ١١
 - (٢) الكتاب نفسه ص ١٧ .
 - (٣) الكتاب نفسه ص ١١٤
 - (٤) الكتاب نفسه ص ٢٦٢
 - (٥) الكتاب نفسه ص ٢٧٣

بوجليه تقدم العلم ، شأنه شأن سائر أنصار التيار الوضعي . وأراد هو الآخر أن يجعل من علم الاجتماع علماً موضوعياً ، أى أن يدرس الوقائع الاجتماعية من خارج على أنها أشياء . مع هذا الفارق وهو أنه لا يتابع دوركهم حينما يضع هذا هوة بين الفرد والمجتمع ويتحدث عن عدم إمكان المقارنة بين التصورات الجماعية والتصورات الفردية . ويعتقد بوجليه أنه يقوم من هذه الناحية بالتوفيق بين دوركهم وتارد . كما أنه تأثر بأعمال زمل الاجتماعية الأولى (١) . وعلى كل حال فإن بوجليه يعارض النظرة المثالية إلى فلسفة التأريخ مؤكداً أن الشكول الاجتماعية هي التي تحدد مجموع الحياة (التاريخ ، الفن ، الأخلاق ، الدين ، إلخ) ، وكما أن الجغرافيا ، من أجل أن تصبح علماً ، لاكتفى بالوصف بل تصنف الأشكال الأرضية والأحواض والخلجان والقمم والهضاب وتدرس نتائجها وتبحث في الظروف الطبيعية عن أسباب توزيع السكان ومواقع المدن ، إلخ ، فكذلك اتخذ وجهة النظر الاجتماعية معناه مشاهدة الشكول الاجتماعية ونتائجها وأسبابها ، (٢) . وتبعاً لمبدأ الوضعية التجريبية والعلمية يرى بوجليه في التجربة ، التي يرجع إليها رجوعاً منهجياً ، المسلك الأكثر مناسبة لعلم الاجتماع بوصفه علماً .

هذه المبادئ هي التي سعى بوجليه إلى تطبيقها في رسالة الدكتوراه بعنوان « الأفكار الداعية إلى المساواة » (٣) . وهو فيها يتجرد عن كل ميتافيزيقا . « التجربة التي تجرى وفقاً للمنهج » ، وهذا وحده ، وإلا فليس ثم بحث موضوعي (٤)

-
- (١) راجع كتابه « الأفكار الداعية إلى المساواة » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٨٩٩ ص ٢ .
 (٢) « ماهو علم الاجتماع ؟ » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٧ ص ٣٠ — ٣١ .
 (٣) « الأفكار الداعية إلى المساواة : دراسة اجتماعية » باريس ألكان سنة ١٨٩٩ ؛
 والرسالة اللاتينية (الرسالة الثانية لدكتوراه الدولة) عنوانها : « ما يمكن استخلاصه من مذهب كورنو لتقدم العلوم الاجتماعية » ، باريس سنة ١٨٩٩ .
 (٤) « الأفكار الداعية إلى المساواة » ، ص ١٢ .

«بأية ظواهر فكرة المساواة بين الناس ، أينما وجدت ، ترتبط ارتباطاً مستمراً وأياً ما كانت قيمتها — سواء أكانت عادلة أو غير عادلة ، قابلة للتحقيق أو غير قابلة — كيف يتحدد ظهورها؟ وماهى مدهماتها؟ تلك مشكلة علمية خالصة ، والمهم فى سبيل حلها ، لا اتخاذ موقف مؤيد أو معارض لفكرة المساواة ، بل قبولها على أنها واقعة ينبغى تقرير علاقاتها مع غيرها من الوقائع ، إما بالاستقراء أو بالاستدلال ، وتفضيلاتها سواء أقامت على أساس أو لم تقم ، لأى أياً فى النزاع ، بل ينبغى أن ندرس الأفكار الداعية إلى المساواة بروح منهجية نزيهة . وكأنا ندرس معادن أو نباتات ، (١) . وعند بوجليه أن الأفكار الداعية إلى المساواة هى أفكار عملية ، تصدر على قيمة الإنسانية وقيمة الفردية — وهذا تحسب حساب الفروق بين الناس والمساواة — وتعترف تبعاً لذلك بأن أهم نفس الحقوق ، وإن لم تكن لديهم نفس المواهب فعلاً ، وتطالب لأفعالهم المختلفة بجزاءات نسبية لا واحدة (٢) . اسكنه يلاحظ أن فكرة التساوى بين الناس هذه لا تبدو فى كل مكان : لقد تتبعها من خلال المذاهب والنظم فلم يجدها عند نشأة الجماعات حيث لا توجد مدنية حقاً ، بل وجدها فى داخل تلك الحضارة التى تسمى الحضارة الغربية ، وحدها (٣) .

ويبدو أن بوجليه يفتقر عن دور كيميم لأنه يستخدم الاستقراء والاستدلال أى ليس فقط يستخدم المشاهدات التاريخية بل وأيضاً البرهينات النفسانية (٤) . فيلاحظ حينئذ أن الشكول الاجتماعية الملائمة للحضارة الغربية هى أيضاً أكثر ملاءمة لانجاح الأفكار الداعية إلى المساواة . لقد بدا لنا ، من الناحية النفسانية أن الجماعات التى تتوحد وفى نفس الوقت تتعقد ، والتى فيها تتماثل الوحدات فى نفس

(١) « الأفكار الداعية إلى المساواة » ص ١٤-١٥

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٨ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٦٣ — ٦٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٨٩ .

الوقت الذى فيه تميز ، وتتركز فى نفس الوقت الذى فيه تتعدد ، ينبغى أن نفتتح العقل على الدعوة إلى المساواة (١). ومن الناحية التاريخية أيضاً نجد أن النزعة إلى المساواة ترتبط بشكول اجتماعية محددة . ومن ناحية أخرى لا يستطيع بوجليه أن يتمتع من الاعتراف بأن فكرة المساواة بين الناس هى فكرة قوية فعالة .

وبتصويرنا إياها على أنها روح الثورات الكبرى الحديثة ، ألسنا بهذا قد اعترفنا بقدرتها على تعديل الشكول الاجتماعية على هواها ؟ (٢) . لكن المهم فى نظر بوجليه هو ملاحظة أن النزعة إلى المساواة ، بدلا من أن تكون السبب الوحيد لبعض شكولنا الاجتماعية ، هى بالآخرى إحدى نتائجها (٣) . ففكرة المساواة لا يمكن أن تكون مصدر التيارات العديدة التى جرفت مجتمعاتنا . لأنها بالآخرى فرع من فروعها (٤) . والأفكار الموجهة لمجتمعاتنا قد انبعشت من أحشاء هذه المجتمعات نفسها ، ولم تستولى على الروح العامة إلا لأن الروح العامة كانت قد تشكلت من قبل واستعدت لقبولها بفضل التأثير المتواصل للأشكال الاجتماعية . فإذا بدت النزعة إلى المساواة اليوم هى الدافع الرئيسى والمحرك فى مدينتنا ، فذلك لأنها أولا تتاجها الطبيعى (٥) .

وفى كتابه بعنوان « بحث فى نظام الطوائف » (٦) . نجد مبادئه الرئيسية . إنه لا يريد أن يتخيل قبليا ، بل يبحث فى الوقائع عن الأوضاع والنتائج الخاصة بالنظام الأشد مضادة للنظام الذى حاولت الأفكار الداعية إلى المساواة انشاءه

(١) الكتاب نفسه ص ٢٣٧ - ٢٣٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٣٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٤٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٤٦ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٤٧ .

(٦) ضمن أعمال « حولية علم الاجتماع » باريس ، عند الناشر ألكان سنة ١٩٨٠ .

في الغرب (١). وهو يرجع نظام الطوائف الى بعض الأشكال الاجتماعية في الشرق. فبحث — ونصب عينيه العناصر الأساسية الثلاثة للطائفة ، وهي : النفوس ، الترتيب التصاعدي ، والاختصاص الوراثي — نقول إنه بحث عن الحضارات التي فرض عليها نظام الطوائف ، ونسبه لبعض الأشكال الاجتماعية (٢). ونظام الطوائف ظاهرة خاصة بالهند ، فلسنا نجد بين الجماعات الأولية تعارضا بهذا الوضوح ، ولا اختصاصا وراثيا أشد ضيقا ، ولا ترتيبا تصاعديا أشد احتراماً (٣) أما الحضارة الغربية فقد نفرت من نظام الطوائف منذ العصر القديم . وإذا كان له مكان في سائر الحضارات ، فإنه في الهند يسيطر على كل شيء . وبينما يبين بوجليه في كتابه الأفكار الداعية الى المساواة ، أن النزعة الى المساواة أو بالأحرى الديمقراطية تعين على تقدم الحضارة ، فإنه في كتابه « نظام الطوائف » يسعى لإبراز النتائج المشقة لنظام الطوائف فيما يتعلق بتقدم الحضارة في كل الميادين (القانون ، الحياة الاقتصادية ، العلم ، الأدب ، الخ) ان نظام الطوائف يشل سورة الحضارات التي تساعد بعد في تخليصها من الهمجية . ولا يستطيع إلا أن يشوه النفوس ذاتها التي يهذبها (٤) . ومعنى هذا أن علم الاجتماع عند بوجليه يقترب من السياسة . والواقع أن بوجليه واحد من أقوى أنصار الديمقراطية في فرنسا ، وقد نشر أبحاثا كثيرة عن الديمقراطية .

ومن بين سائر ما كتبه بوجليه يخيل إلينا أنه لاغنى عن توجيه انتباه القارئ إلى كتابه « دروس في الاجتماع تتعلق بتطور القيم » (٥) . وهو كتاب مهم من

(١) الكتاب المذكور ، المقدمة ص X I .

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٤٦ -

(٣) الكتاب المذكور ص ٣٢ ، X I

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٧٨ .

(٥) باريس عند الناشر أرمان كولان ١٩٢٢ .

نواح عدة من أجل معرفة وتقدير الحركة الاجتماعية التي بعثها دوركهيم . فنحن هنا أمام تعديل لكل القيم من وجهة نظر علم الاجتماع كما تصوره دوركهيم . وبوجليه تأثر في هذا الكتاب ، أكثر من غيره ، بزل وبعض علماء الاجتماع الألمان ، إلى جانب دوركهيم . لكن تعديل القيم ناشىء جوهريا من روح الوضعية الكونتية والدوركهيمية . ذلك أن بوجليه ينظر إلى القيم على أنها حقائق معطاة ، على أنها أشياء ، ووقائع تفرض نفسها على الفرد من خارج ، سواء أدرك ذلك أو لم يدركه . ويتابع سيمييان Simiand فيعرف الأشياء بأنها : « ما يقاوم تلقائيتنا الشخصية » ، وما يفرض عليها حدوداً وتوجيها . إن أسند حكمى على عدد معلوم من العادات ، على عدد معلوم من القواعد ، على أشكال معلومة من المثل الأعلى ليست من عمل الشخصى . وفي المجتمع الذى أعيش فيه ألاحظها : إنها وقائع وأحكام القيمة بدلا من أن تعبر عن تفضيلات الشخصية فانها تترجم عن أنواع من الحقائق تفرض نفسها فى المجتمع الذى أعيش فيه . لكن إذا كانت تفرض نفسها بهذه الطريقة ، فذلك لأنها بمعنى من المعانى من عمل هذه الجماعة التى تصون هى حياتها . وحتى فى ميدان الجمال نجد ألوانا من الاعجاب تفرض نفسها ، والكفاح الذى يقوم به المجددون لنشر صيغة جديدة وجعل الناس يقبلونها هو الدليل على أنه حتى فى هذه المسائل توجد قوة مقاومة ، ونظام ضغط ، وشكول لطيفة للقسر (١) . والخلاصة أن القيم موضوعية لأنها الزامية أمرة ، وهى الزامية أمرة لأنها جماعية (٢) ، ويعتقد بوجليه أنه يستطيع أن يقرر ، مع زمل ، أن القيمة تبعد عنا بمسافة . وقيمة الشيء ، فكرة كان أو أمرا عاديا ، برنامجا أو أداة ، تزيد فى نظرنا حينما نرى مجسدا فيه ليس فقط ناتج مجهودنا الشخصى ، بل

(١) الكتاب المذكور ص ١٤ ومايلها .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٦ .

وأيضا ناتج حشد لا ينتهي من المعاوين (١) . لكن إذا كانت الأحكام التقويمية آمرة ، أفليس ذلك لأنها جماعية ؟ ومن أين لها سحر الأمر الذي تبدل لابس إياه على مراتب متفاوتة ، إن لم يكن من تلك القوة الخاصة الصادرة عن اتحاد المشاعر ؟ (٢) والميول التي يجمعها عالم الاجتماع تحت لفظ المدور الجماعي ليست في نظره مجرد ميول مشتركة بل هي أيضا ميول أصيلة سائدة (٣) . ويتابع زميل في تحدث عن تفاضل في القيم ، لكنه يرى أنه في الحضارة الغربية يعوق الميل إلى التفاضل أو يحده ميل مضاد يسميه « تعدد الغايات » ، على غرار كلمة « تعدد المعاني » التي يقصد منها علماء اللغة كثرة المعاني التي يمكن أن تكون للكلمة الواحدة . ويقصد بوجليه من « تعدد الغايات » Polytelieme « تعدد الغايات التي يمكن بلوغها بنفس الوسيلة (٤) » . وإيضاحا لهذه الفكرة يسوق بوجليه شواهد من ميادين القيم الاقتصادية والأخلاقية والدينية والصناعية والجمالية والقومية . ويستخلص بضع نتائج تربوية ، قائلا إن الواجب الأساسي للتربية يقوم في جعل القيم الموجودة موضع الاحترام ، لأن الجماعات تستمر بفضل انتقال القيم (٥) .

موريس هلبفا كس (١٨٧٧ — ١٩٤٥)

وروح علم الاجتماع الدور كيمي تنفذ أيضاً في كل أعمال موريس هلبفا كس .
وانتصر على تلخيص كتابه في علم النفس بعنوان : « الإطارات الاجتماعية »

(١) الكتاب المذكور ص ٢٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٧ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٩ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٨٩ رما تلوها .

(٥) الكتاب نفسه ص ٤٦ ، ٤٨ ولنذكر من بين مؤلفات بوجليه الأخرى : « علم

الاجتماع عند برودون » ، باريس كولان ، ١٩١١ « العلوم الاجتماعية في ألمانيا : مناهجها

الحالية » باريس ، ألسكان ١٨٩٦ ، الديمقراطية ، أمام العلم ، باريس ، ألسكان ١٩٠٤ ،

« التضامنية » ، باريس ، عند الناشر جاروبرير .

للذاكرة، (١). وهلبفا كس يطبق منهج دوركهيم الاجتماعى فى ميدان علم النفس : ويسعى لبيان أن الذكري ، فى كثير من الأحوال ، تمثل طابعا اجتماعياً . فنحن فى كثير من الأحيان نستخدم ذاكرتنا للإجابة عن أسئلة يضعها لنا الغير أو نفترض أن من الممكن أن توجه إلينا (٢) . ولو بحثنا بدقة كيف تتذكر فإننا نقبل بكل يقين أن العدد الأكبر من ذكرياتنا يعود إلينا حينما يذكرنا بها أقرباؤنا وأصدقاؤنا أو غيرهم من الناس . وفى المجتمع يكتسب الإنسان ذكرياته ويتذكرها ويتعرفها ويحدها مكانياً (٣) . وبهذا المعنى توجد ذاكرة جماعية وإطارات اجتماعية للذاكرة ، وبقدر ما يوضع فكرنا الفردى نفسه فى هذه الإطارات ويشارك فى هذه الذاكرة فإنه يكون قادراً على التذكر ، (٤) . ويمكن أن نقول أيضاً أن الفرد يتذكر بأن يضع نفسه موضع وجهة نظر الجماعة ، وأن ذاكرة الجماعة تتحقق وتظهر فى الذكريات الفردية (٥) . ولا يوجد ، فى نظر هلبفا كس ، غير حالة واحدة يختلط فيها الإنسان بالصور التى يتمثلها ، أى يعتقد أنه يعيش ما يتخيله هو وحده : لكنها هى اللحظة الواحدة أيضاً التى لا يستطيع فيها أن يتذكر : وذلك حين يحلم (٦) . ولا يمكن التذكر إلا بشرط أن نجد ، فى إطارات

(١) باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٥ . ولذكر من بين سائر مؤلفاته : « لطائف العمالة ومستوى الحياة : أبحاث فى الترتيب الصناعى للحاجات فى المجتمعات الصناعية المعاصرة » ، رسالة دكتوراه ، باريس ، ألكان سنة ١٩١٢ ، « نظرية الإنسان المتوسط : بحث فى كنهه والاحصاء الأخلاقى » باريس ألكان سنة ١٩١٣ ، ومحاضراته عن « العلاقات بين علم الاجتماع وعلم الأخلاق » ظهرت فى « مجلة التربية » سبتمبر سنة ١٩١٣ ، « الحياة الأخلاقية ولذلل الأعلى القوى » ، محاضرة نشرت فى المجموع الذى عنوانه : « من علم الاجتماع إلى العقل الاجتماعى » عند الناشر : المطابع الجامعية فى فرنسا PUF سنة ١٩٢٣ .

(٢) « الاطارات الاجتماعية للذاكرة » ، ص 1X

(٣) الكتاب نفسه ص XIII .

(٤) الكتاب نفسه .

(٥) الكتاب نفسه ص XI .

(٦) الكتاب نفسه ص ٣٧٢ .

الذاكرة الجماعية ، مكان الحوادث الماضية التي تهمنا . والذكرى تكون غنية بمقدار ما يظهر في نقطة التلاقى لعدد أكبر من هذه الإطارات التي تتقاطع ويغطي بعضها بعضاً جزئياً . والنسيان يفسر باختفاء هذه الإطارات أو جزء منها . وكما أن كل عضو من أعضاء المجتمع يخضع لما اصطلاح عليه ، فإنه يوجه ذكرياته في نفس الاتجاه الذي فيه تتطور الذاكرة الجماعية ، (١) . والمعتقدات الاجتماعية ، مهما يكن أصلها ، لها طابع مزدوج ، إنها تقاليد أو ذكريات جماعية ، وهي أيضاً أفكار أو أمور مصطلح عليها تنتج عن معرفة الحاضر . ومن هنا فإن الفكر الاجتماعي ذاكرة في جوهره ، وأن كل مضمونه لا يتألف إلا من ذكريات جماعية وأنه لا يبقى منها إلا ما يستطيع المجتمع ، وهو يعمل في إطاراته الحالية ، أن يستعيد بناءه (٢) .

* * *

وكتاب پول فوكسنييه عن المسؤولية (٣) يشهد من اوله إلى آخره بتأثير دور كيم العميق . ويعترف المؤلف بأنه يدين لدوركيم بمعرفته بعلم الاجتماع وأنه استخدم محاضرات أستاذه عن نظرية الجزاءات ، لما أن ألف كتابه هذا وماهم فوكسنييه ليس الفكرة ، بل بالأحرى وقائع المسؤولية . إنها وقائع اجتماعية وتندرج في الميدان الاجتماعي إلى نوع الوقائع القانونية (٤) والأخلاقية . وهدف فوكسنييه هو البحث في تحليل الوقائع الاجتماعية عن عناصر نظرية في المسؤولية .

(١) الكتاب نفسه ص ٣٧٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٠٠ وما يتلوها . وقد نشر هلبفاكس أخيراً كتاباً عنوانه : « أسباب الانتخاب » ، باريس ، ألكان سنة ١٩٣٢ .

(٣) « المسؤولية : دراسة اجتماعية » أعمال « حولية علم الاجتماع » ، باريس ، ألكان سنة ١٩٢٠ وقد اهداه إلى ذكرى دوركيم .

(٤) الكتاب نفسه ص ١

وقواعد المسؤولية وأحكامها هي وقائع ، تخضع للملاحظة ويمكن وصفها وقصها وتحديد مكانها وتاريخها . ولا شك في أنها وقائع اجتماعية . وعلى هذا فإن فكرة المسؤولية حتمية واقعية إجتماعية من الدرجة الثانية ، إن صح هذا التعبير : إنها تصور المجتمع بنظمه . وحتى الشعور الشخصى الذى عند الفرد بمسؤوليته هو أينما واقعة إجتماعية ، لأن الفرد ، حينما يشعر بهذا الشعور لا يحيل فقط إلى رأى ذاتى خالص ، بل يهيب بالحق والعدل ، وشعورى بمسؤوليتى هو تطبيق ذو طابع خاص ، لقاعدة إجتماعية للمسؤولية (١) . وقاعدة المسؤولية هي تلك التى تدل على الموضوع السلبى للجزاء أو تلك التى تحدد كيف ينبغي اختيار الشخص المعنى Patient من أجل تطبيق الجزاء (٢) . ووفقاً لمنهج دوركهيم يرى فوكنيه أن التاريخ المقارن هو المنهج الوحيد الذى يمكننا من حل المشكلة ، فاضطر إلى التقريب بين وقائع غير متجانسة جداً ، بعضها مأخوذة عن مجتمعات منحلة ، وبعضها الآخر عن مجتمعات عالية التنظيم جداً .

وهذا التقريب وحده يمكن أن يظهر ماهو مشترك بينها . بيد أنه يحدد مجال الملاحظة فلا يدخل في اعتباره — إلا استثناء — غير المجتمعات التى استطاع أن يدرس بالتفصيل نظمها العقابية والدينية على أساس وثائق مؤكدة (٣) . ويلاحظ فوكنيه أنه من بين المواقف المولدة للمسؤولية أكثرها شيوعاً ، فى كل المجتمعات الأولية حتى أعلاها تنظيمياً ، يمكن أن يسمى : التدخل الفعال الإرادى فى تضخيم الجريمة (١) . والتطور الأخلاقى للإنسانية يتجه من غير شك إلى جعل المسؤولية تزداد ذاتية : فروحانياتها المتزايدة أمر مشاهد لا يمكن إنكاره أو القول بأنه وهمى ،

(١) الكتاب نفسه ص ٣ وما يتلوها .

(٢) الكتاب نفسه ص ٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٢ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٩١ .

دور الوقوع في إحالة (١). أما فيما يتصل بالعلاقة بين الحرية والمسؤولية فإن فوكنيه يعارض النزعة الروحية مؤكداً أنه : ليس لأن الإنسان حر ، ولأن إرادته متعينة منطقياً ، فإنه مسئول . بل بالآحرى : لأنه مسئول فإنه يعتقد نفسه حراً . وبعبارة أخرى إن الشعور بالحرية ينشأ ، مثل الشعور بالمسؤولية ، عن الروابط القائمة بين الإنسان وبين الواقع الاخلاقي ، بين الفرد وبين المجتمع . فالإنسان يشعر بنفسه مسؤولاً وحرراً لأن مسؤوليته الاخلاقية تتكون باستمرار ، باتخاذ عنصر من العناصر الجوهرية مستعار من واقع يتجاوزها ، في نفس الوقت يشعر بأنهما أمر واحد (٢) .

لوسيان ليفي بريل (١٨٥٧ - ١٩٣٦)

لاشك أن ليفي بريل هو أبرز أنصار وضعية أوجست كونت ، من بين ممثلي الحركة الفلسفية المعاصرة في فرنسا . ومن المؤكد أن ليفي بريل ليس وضعية بمعنى السكوتية السنية التي يمثلها رجل مثل لافيت وتلاميذه . وكذلك لانجد عنده الموقف المتزمت الديني النبوي الذي نراه عند كونت أو دوركهيم . بل هو بالآحرى نموذج الروح التعليلية التي تسهي قبل كل شيء لفهم الوقائع . ومع ذلك فانتا نجد عنده أكثر مما نجد عند دوركهيم ، كل القسائم المميزة للوضعية .

وليفي بريل مقتنع كل الإقتناع بأن الروح الوضعية تنفذ نفوذاً عميقاً في الفكر العام في هذا العصر . د فالتاريخ والقصة والشعر نفسه تكشف عن تأثيرها ، وعمما أسهمت به في نشرها بعد أن تلقت هذه الروح . إن علم الاجتماع الحالى قد أنشأه كونت ، وعلم النفس العلى يرجع إليه إلى حد ما . فن هذه العلامات ليس من المجازفة أبداً أن نستنتج أن الفلسفة الوضعية تعبر عن بعض الميول المميزة

(١) الكتاب نفسه ص ٢٤٦ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٩٢ وما يتلوها .

جدا لهذا العصر (١) ، « صحيح أن ليفي بريل تأثر في شبابه بالفلسفة الألمانية ؛ وبدأ حياته العلمية مؤرخا للفلسفة (٢) . لكن تأثير كونت كان هو العامل الحاسم في تطور فكره . كما ينبغي ألا نهمّل إعجابه المختص ببعض الفلاسفة الانجليز ، وخصوصا ديفيد هيوم (٣) . كذلك ترك ريبو آثارا لا تنحى في مؤلفات ليفي بريل . ومن بين المفكرين المعاصرين كان دوركيهيم خصوصا هو الذى أخصب فكر ليفي بريل على النحو الأرسخ . ودون أن تتجاهل ما بينهما من خلافات فإن من الممكن أن نقرر أن مؤلفات ليفي بريل المميزة هى التى تشهد على التأثير العميق لعلم الاجتماع الدوركيهيمى . وهذا يصدق خصوصا على القول بأن الشرط الأهم لتفسير الفكر كله هو الرجوع إلى أصول تطورنا ، أعنى الرجوع إلى العقلية البدائية .

وعنوان أول كتاب كبير (٤) فى علم الاجتماع للليفى بريل يدلنا على أننا بازاء محاولة ذات طابع كوتى ودوركيهيمى ووضعى . وكنت ودوركيهيم هما أكبر مرشدين للليفى بريل من هذه الناحية . وهو يلاحظ فيما يتعلق بكتاب دوركيهيم « قواعد المنهج الاجتماعى ، مايلي : « يسرنا أن نعرف هنا بما ندين به لمؤلف هذا الكتاب الذى نعلن أننا نوافق على روحه موافقة تامة (٥) » . وهو يريد أن يدرس الأخلاق على أساس أنها علم دقيق وكأنها « فزياء اجتماعية » (كونت)

-
- (١) « فلسفة اوجست كونت » ، باريس ، ألكان سنة ١٩٠٠ ص ٢٢ وما يلبها .
 - (٢) بعد أن نشر رسالته للدكتوراه بعنوان : « فكرة المسئولية » ، باريس سنة ١٨٨٤ كتب ليفي بريل : « ألمانيا منذ عهد ليبنتس » ، سنة ١٨٩٠ ، « فلسفة ياكوبى » ، سنة ١٨٩٤ ، « تاريخ الفلسفة الحديثة وفرنسا » (باللغة الانجليزية) شيكاغو سنة ١٨٩٩ . أما رسالته الثانية للدكتوراه فعنوانها وهى باللاتينية « رأى سنكا فى الله » ، باريس هاشت سنة ١٨٨٤ .
 - (٣) راجع نشرته المراسلات بين جون أستبورت مل واوجست كونت
 - (٤) « الأخلاق وعلم الآيين » ، باريس ألكان ، سنة ١٩٠٣ .
 - (٥) الكتاب المذكور ص ١٤ .

ويريد بهذا أن يقوم برد فعل ضد الميتافيزيقا . وهو يعارض بعلم الآين علم الأخلاق الميتافيزيقي أى علم الأخلاق النظرى التقليدى . وبدلا من أن يضع أخلاقا عن طريق التصورات على نحو مجرد ، فإنه يقوم بتواضع - ولكن بحزم - بدراسة الواقع الاجتماعى ، أعنى بالتحليل العلمى لماضى المجتمعات الإنسانية المختلفة والقوانين التى تحكم السلاسل المختلفة للظواهر الاجتماعية وروابطها . فالأمر أمر معرفة الواقع العلمى ، أعنى أن نحرز عددا معلوما من القوانين التى تحكم الوقائع . فاذا ما عرفت هذه الممارسة العملية معرفة كافية ، فيمكن الرجاء فى تعديلها بواسطة تطبيق عقلى للمعرفة العلمية ، لأن المعرفة العلمية هى وحدها التى تحرر العقل (١) . « وبينما الفكرة المشوشة عن الأخلاق النظرية قد قدر لها الزوال ، فإن فكرة أخرى واضحة ووضعية بدأت فى التكون . وغواها النظر إلى القواعد الأخلاقية والالتزامات والحقوق وبالجملة مضمون الضمير الأخلاقى على أنها واقع معطى ، وبمجموع من الوقائع ، وبالجملة على أنه مضمون العلم وينبغى دراسته بنفس الروح ونفس المنهج مثل سائر الوقائع الاجتماعية (٢) . واحتذاء لمثال دوركهيم يرى ليفى بريل أن موضوع المعرفة النظرية فى الأخلاق هو دراسة الممارسة الفعلية للأخلاق بطريقة موضوعية ، دراستها من وجهة النظر الاجتماعية (٣) ويطرح التمييز القاطع بين عالم الطبيعة الفيزيائية وعالم الطبيعة الأخلاقية . ويرى إلى « أن يدرج الواقع الأخلاقى فى الطبيعة » ، أعنى أن نرتب الوقائع الأخلاقية من ضمن الوقائع الاجتماعية ، وأن ننظر إلى الوقائع الاجتماعية بوجه عام على أنها موضوع (٤) للبحث العلمى ، بنفس المنهج الذى ينظر به إلى سائر

(١) الكتاب نفسه ص ٢٩٢ ، ٩ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٤ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٨ ، ٢٠ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٣ .

الظواهر الطبيعية . حتى إن موضوع علم الآيين ليس هو أبدا تحديد ما ينبغي أن يكون ، أعنى وضع قواعد . بل موضوعه هو بالأحرى — كما في سائر العلوم تحصيل المعرفة . وفي ميدان الأخلاق لا يمكن أن يكون ثم تغيير في الممارسة الفعلية تحت تأثير تقدم النظرية . بل بالعكس ، يتم التأثير في الاتجاه المضاد : فتغييرات الممارسة الفعلية هي التي تعين التغييرات في النظرية ، (١) . إن كل شيء نسبي ، وفي حالة تغير مستمر ، وبدون الأخلاق الميتافيزيقية : *metamorale* التي أنشأها الميتافيزيقيون لم يكن من الممكن قيام علم حقيقي بالوقائع الأخلاقية أبدا (٢) . إن الأخلاق « معطيات » . وإنشاء أو استنباط « الأخلاق » بطريقة منطقية محاولة لا محل لها ، شبيهة بمحاولة من يريد أن ينشئ أو يستنبط الدين واللغة والقانون بطريقة منطقية (٣) والأخلاق ليست في حاجة إلى أن تؤسس على أساس كما أن « الطبيعة » بالمعنى الفزيائي لهذا اللفظ ليست في حاجة إلى ذلك . فكلتاهما ذات وجود واقعي يفرض نفسه على كل فرد ولا يسمح له بالشك في موضوعيتها . فالواقع الاجتماعي لا يبنى ولا يؤسس ، شأنه شأن الواقع الطبيعي ، بل يلاحظ ويمثل ويرد إلى قوانين مثل الآخر (٤) . وفي ميدان علم الاجتماع التقدم معناه استبدال المنهج المنهجي الذي يسعى « للمعرفة » بالتفكير الفلسفي الذي يسعى « للفهم » . وينبغي الاستمسك بالتجربة والتخلي عن كل أخلاق ميتافيزيقية (٥) . وتبعاً لذلك فإنه في الفزياء الأخلاقية ينبغي أن تلعب العلوم التاريخية دوراً لاغنى عنه ، شبيهاً بدور العلوم الرياضية في الفزياء بالمعنى الدقيق . والعلوم التاريخية ينبغي أن تكون بالنسبة إلى علم الآيين مثل التجريب بالنسبة إلى علم النفس التجريبي . والمنهج

(١) الكتاب نفسه ص ٤٩ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٩٢ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٩٩ .

(٤) الكتاب نفسه ١٩٢ وما يليها .

(٥) « » ص ١٢٠ — ١٢١ .

المقارن، ولا غنى عنه من أجل الوصول إلى قوانين اجتماعية، لا يصبح قابلاً للتطبيق إلا بفضل نتائج العلوم التاريخية (١)

إن أخلاق الشعب أو أخلاق الحضارة لا تصنع، لأنها مصنوعة فعلاً. وكل مهمة العلماء هي دراستها لمعرفة، ومعرفة لتعديلها فيما بعد بطريقة عقلية وبالقدر الممكن (١). فإذا عرفنا ماضى شعب ما، ودينه وعلومه وفنونه، وعلاقته مع الشعوب المجاورة، وأحواله الاقتصادية العامة - فإن أخلاقه تتحدد بهذا المجموع من الوقائع الذى هو دالة له. وينظر الحالة الاجتماعية المحددة تمام التحديد نظام (متفاوت في درجة الانسجام) من القواعد الأخلاقية المحددة تمام التحديد، نظام واحد لحسب، (٢). وليفى بريل يكمل كونت بدوركميم وذلك بأن يحاول أن يستبدل بالأخلاق القائمة على أساس أن الإنسان مركز الكون أخلاقاً قائمة على أساس أن المجتمع هو المركز. فالتخلي عن الأخلاق القائمة على أساس أن الإنسان هو المركز هو التخلي النهائى عن المصادر الغائية والدينية وإدراج العلم بالأمور الأخلاقية أو الاجتماعية ضمن القانون المنسحق لعلوم الطبيعة (٣). ويتحدث ليفى بريل عن الطابع الاجتماعى ابتداءً بكونت ما هو إنسانى فينا، إن كونت يقول: «ينبغي أن لا نفسر الإنسان بالإنسان بل بالعكس نفس الإنسان بالإنسانية». لكن ليفى بريل لا يوافق على هذه العبارة إلا بعد تقييمها، على نحو ما فعل دوركميم، هكذا: «ينبغي ألا نبدأ من المشاعر الفردية لتفسير ما هو مشترك في الحياة النفسية لأفراد مجتمع ما، بل نبحث - على العكس - عن تكوين هذه المشاعر الفردية مبتدئين من الشعور الجماعى». واستخدم هذا المنهج العلمى له نتيجة مباشرة هي إخراج الجماعات الإنسانية من الوضع المنزول الذى يضعها فيه علم النفس التقليدى وإعادة وضعها على قمة السلم الحيوانى، لأن الحياة

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٧.

(٢) الكتاب نفسه ص ١٢٣ - ١٤٠.

(٣) الكتاب نفسه ص ١٤٤.

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٠٧.

النفسية البدائية للجماعات الانسانية المصورة على هذا النحو لا تختلف من حيث الطبيعة ، بل من حيث الدرجة لحسب ، عن الحياة النفسية منظوراً إليها في المجتمعات الحيوانية ، كما بين ذلك اسبيناس (١) . وبفضل استخدام هذا المنهج ستصبح الأخلاق العملية فناً أخلاقياً عقلياً مؤسساً على علم الآيين ، فناً لا يتكون إلا وفقاً لتقدم العلوم التي يستند إليها والذي لن يستطيع تغيير الواقع إلا في حدود معلومة (٢) . وأخيراً فإن الفن الأخلاقي العقلي ، وهو أكثر تواضعاً في دعاويه من أخلاقنا العملية الحاضرة ، هو في نظر لينى بريل أوسع إنسانية ، لأن الأخلاق العملية الحاضرة تخيل إليها أنها تشرع للإنسان « في ذاته » ، فتقتصر في الواقع على أن تجعل من إتساق هذه الحصاراة وهذا العصر أقنوماً باسم الانسانية ؛ وبعد هذا نعتقد أن لها الحق في أن تطالب بنفس الاحترام المطلق ، لسكل ما يبدو لها إلزامياً (٣) . وهكذا نجد عند لينى بريل حباً متأججاً للإنسانية .

وروح دوركهم تسرى أيضاً إلى درجة عالية في كتابه الأساسى الثانى (٤) ، وهو كتاب لا يمكن أن يعد مجرد إسهام في المذهب الاجتماعى والنزعة إلى جعل المجتمع هو المركز ، مما نراه عند دوركهم . ولا شك في أن الوظائف العقلية للفرد وثيقة الارتباط بكل تركيب الواقع الاجتماعى ، وبالتالي فإن الوظائف العقلية للانسان البدائى أو بالأحرى المجتمعات الدنيا تختلف أساساً عن الوظائف العقلية للانسان في مجتمعنا . « فالتصورات الجماعية لها قوانينها الخاصة التي لا يمكن أن نكتشف — خصوصاً إذا تعلق الأمر بالبدائيين أعنى بأبناء أبسط المجتمعات التي نعرفها — بدراسة الرجل الأبيض البالغ المتحضر » . بل الأمر على العكس

(١) الكتاب نفسه ص ٢٣٣ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٥٧ — ٢٥٨ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٧٩ .

(٤) « الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩١٠

من ذلك ، فدراسه التصورات الجماعية وروابطها في المجتمعات الدنيا هو الذى يستطيع أن يلتقى ضوءاً على تكوين مقولاتنا ومبادئنا المنطقية (١).

ويلاحظ لينى بريل أنه وجد عوناً مفيداً لدى علماء النفس العديدين المعاصرين الذين اتبعوا ريبو فعملوا على بيان أهمية العناصر الانفعالية والمحركة في الحياة العقلية بوجه عام وحتى في الحياة العقلية وإن اختلفت أبحاثه عن أبحاث ريبو .

والفكرة الأساسية التى تسرى في هذا الكتاب كله هي أن النشاط العقلى في الجماعات الدنيا صوفى الطابع . صحيح أن لينى بريل ينبه إلى أنه يستخدم هذا اللفظ لا بالإشارة إلى التصوف الدينى لمجتمعاتنا بل بالمعنى المحدد الضيق لكلمة صوفى ، أى يعتقد في قوى وتأثيرات وأفعال لا تدركها الحواس ولكنها فعلية (٢) . وعلى كل حال فإن الواقع الذى يحول فيه البدائيون هو واقع صوفى . فمثلاً بالنسبة إلى « البدائي » الذى ينتسب إلى مجتمع طوطمى ، كل حيوان ، وكل نبات ، وكل شيء كالنجوم والشمس والقمر ، يؤلف جزءاً من الطوطم ، ومن طبقة فرعية . كذلك نجد في الجسم الإنسانى أن لكل عضو معنى صوفياً : فالقلب والكبد ، والعينان ، والدهن ، والمخ ، إلخ يعتقد أنها تهب هذه الصفة أو تلك لمن يأكلها . والصخور نفسها لها طابع مقدس ، نظراً إلى قوتها الصوفية المزعومة (٣) . وبالجمله فإن البدائيين لا يدركون الأشياء على نحو إدراكنا نحن لها . فعندهم لا توجد واقعة فزيائية حقاً ، بالمعنى الذى نعطيه لهذا اللفظ . إنهم يرون بنفس العيون التى نرى بها نحن : لكنهم لا يدركون بنفس العقل الذى ندرك به نحن . وكل العملية الفزيائية النفسانية للإدراك تتم عندهم كما عندنا ، لكن تتأجها سرعان ما يغطى بحالة من

(١) الكتاب نفسه ص ٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣١ - ٣٣

الشعور المركب الذى تسود فيه التصورات الجماعية (١) ، والبدايتون ينظرون إلى الصور المجسمة للكائنات ، سواء منها المرسومة أو المحفورة أو المنحوتة ، على أنها حقيقة مثل هذه الكائنات نفسها (٢) . والأمور كذلك فيما يتعلق بالظل والأحلام (٣) . وما هو إدراك بالنسبة إلينا هو أساساً بالنسبة إلى البدائى اتصال بالأرواح والنفوس والقوى الخفية غير الملبوسة المستسرة التى تحيط به من كل جانب (٤) . ومن هنا كانت مناعة البدائى للكبرى ضد التجربة . فالتجربة عاجزة أمام الاعتقاد فى قوة التعاويذ *fétiches* التى تحفظ المرء من الإصابة : إذ يجد المرء ذريعة دائماً لتفسير الحادث بمعنى يتفق مع هذه العقيدة (٥) .

والقانون الأساسى للعقلية الصوفية عند البدائيين هو فى نظري بريلى وقانون المشاركة (٦) ، وهو قانون يسمح لنا بتفسير وجه أساسى من أوجه الوظائف العقلية فى الجماعات الدنيا . تخضع له الارتباطات والارتباطات العقلية للتصورات الجماعية . فى التصورات الجماعية للعقلية البدائية الأشياء والأحياء والظواهر يمكن — على نحو غير مفهوم لنا — أن تكون هى نفسها وغير نفسها فى وقت واحد . ولهذا يمكن أن يقال عن عقلية البدائيين أنها سابقة على المنطق وأنها صوفية . إنها ليست منافية للمنطق ، ولا بمعزل عن المنطق . وإنما يقصد ليني بريل من نعمتها بأنها سابقة على المنطق *Prélogique* أنها لا تتقيد أولاً ، مثل فكرنا نحن ، بالامتناع من بالتناقض (٧) . إنها ترى فى كل شىء انتقالاً للخواص ، بواسطة

(١) الكتاب نفسه ص ٣٧ — ٣٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٥٠ ، ٥٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٥٧ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٦٢ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٧٦ .

(٧) الكتاب نفسه ص ٧٨ — ٧٩ .

النقل ، والتماس والإرسال على بعد ، والعدوى والتنجيس والإستيلاء (١) وفي الجماشات كما في مجتمعاتنا وأكثر ، نجد أن كل الحياة العقلية للفرد ذات طابع اجتماعي عميق. وقانون المشاركة يشعر به في عدد كبير من العليمات العقلية . والعقلية السابقة على المنطق قليلة التحليل . لأنها تركيبية في جوهرها . واطرادها انعكاس لاطراد التركيب الاجتماعي الذي تناظره وتعبّر عنه . وتلعب الذاكرة ، في العقلية السابقة على المنطق ، دوراً أكبر من دورها في حياتنا نحن العقلية . فالارتباطات السابقة والادراكات السابقة والاستدلالات السابقة لا تنطوي على نشاط منطقي ، وتوكل إلى الذاكرة خصب (٢) . والعقلية السابقة على المنطق مجرد غالباً باسم قانون المشاركة (٣) . والخواص الصوفية للأشياء هي التي تجمع بينها في تصوير واحد (٤) . ومن هنا جاءت التصنيفات الغريبة في نظرنا ، التي ترتب فيها العقلية البدائية الأحياء والأشياء . وهي محددة بالضرورة في نفس الوقت مثل الارتباطات السابقة ، ويحكمها مثل هذه قانون المشاركة ، ولها نفس المظهر السابق على المنطق ، والصوفي . وهكذا فإن كل موضوعات الطبيعة — من حيوان ونبات ونجوم وجهات أصلية وألوان وجمادات بوجه عام — ترتب في نفس الأصناف مثل أعضاء الفصيلة الاجتماعية (٥) . والعقلية السابقة على المنطق صوفية في جوهرها ، فلا ترى أية صعوبة في تصور الهوية بين الواحد والكثير ، والفرد والنوع ، والكائنات الشديدة التفاوت ، والشعور بهذه الهوية ، وذلك تحت تأثير المشاركة (٦) .

وفيما يتعلق بالروابط بين عقلية البدائيين واللغات التي يتكلمون بها ، فإن الطابع

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٤

(٢) الكتاب نفسه ص ١١٢ — ١١٧

(٣) الكتاب نفسه ص ١٢٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٣٣

(٥) الكتاب نفسه ص ١٣٩ .

(٦) الكتاب نفسه ص ١٤٨ .

الأبرز في معظم لغات هنود أمريكا الشمالية لعله هو ، في نظر لينى بريل ، اهتمامها بالتعبير عن تفصيلات عينية تتركها لغاتنا مضمرة أو غير معبر عنها . فالجمع مثلا ينقسم إلى المثنى والمثلث والمربع ، الخ ؛ وفي هذه اللغات سلسلة طويلة من الجوع (١) . والعد والحساب لهما أيضا شكل عيني ، وهذا خصوصا لأن العدد ، عند العقلية السابقة على المنطق ، لا ينفصل بوضوح عن الأشياء المعدودة (٢) . وهذا هو السبب في أن اللغات البدائية غنية بمفرداتها غنى لا تمنحها عنه لغاتنا إلا فكرة بعيدة . وهذا يفسر أيضا الوفرة الهائلة من أسماء الأعلام التي تطلق على الأشياء المفردة (٣) .

والهم ليس فقط أن العقلية السابقة على المنطق والصوفية لدى البدائيين تختلف عن عقيدتنا نحن ، بل وأيضا أن طرائقهم في الفعل تناسب طرائقهم في التفكير ؛ وأنه في نظمهم التصورات الجماعية تعبر عن نفسها بالطابع الصوفي والسابق على المنطق الذين لها (٤) . فبالنسبة إلى الصيد ، مثلا ، الشرط الأول هو إحداث فعل سحري على الفريسة يؤمن وجودها رغما عنها ويحميها على المجيء . إن كانت بعيدة (٥) . والصيد الذي يرحل للصيد يجب عليه الامتناع من الجماع وملاحظة أحلامه والشهوات والصوم ، الخ (٦) . والأمرك ذلك تقريبا فيما يتعلق بصيد السمك (التأثير بالسحر على السمك بواسطة الرقص ، الخ (٧)) ، وبالهرب (طقوس صوفية - استعداد للدخول في المعركة ، رقص ، صوم ، تعطر ، امتناع

(١) الكتاب نفسه ص ١٥٢ — ١٥٦

(٢) الكتاب نفسه ص ٢١٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٩٢ — ١٩٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٦١ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٦٣ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٢٦٧ .

(٧) الكتاب نفسه ص ٢٧٥ .

عن بعض المآكل . الخ (١) والاحتفالات الالتيخوما (وهي بحسب تعريف اسبنسرو جلن Gillen : احتفالات مقدسة يقوم بها أبناء جماعة طوطمية محلية ، والهدف منها زيادة عدد الحيوان أو النبات الطوطمي (٢) . ونفس المشاركة الصوفية توجد بين المطر وبين أعضاء طواطم المطر (٣) . وكل العمليات المتعلقة بعلاقات المولود الجديد مع والديه تتطوى على فكرة المشاركة الوثيقة بين الطفل المولود أو الذى سيولد ، وبين والده أو والدته أو كليهما معا (٤) .

والمرض ينظر اليه أيضا نظرة صوفية : على أنه ناشئ عن فاعل خفي غير محسوس ، ومن هنا كانت العمليات الصوفية التى تهدف إلى علاج الأمراض ، الخ (٥) . وأسباب الموت والاتصالات مع الموتي تصور تصويرا صوفيا . فمعد البدائي أن الموتي ليسوا منفصلين عن الأحياء بهوة لا يمكن عبورها . ولا يبدو عجيبا في نظر البدائي أن يتصل بالموثق كما يتصل بالالارواح ، (٦) . وقانون المشاركة يسمح بأخش ألوان التناقض . فبالنسبة إلى الفكر المنطقي (للتمدينين) يكون الكائن حيا أو ميتا ، ولا وسط بينهما ؛ أما بالنسبة إلى العقلية السابقة على المنطق فإن الكائن وإن كان ميتا فإنه يحيا على نحو ما . فهو يشارك في مجتمع الأحياء الحاضرين ، وفي نفس الوقت يشارك في مجتمع الموتي (٧) . وكذلك نجد أن مراسم الدفن ذات طابع صوفي مثل مراسم الميلاد . فالمهم في مراسم الدفن القيام بعمليات تبتر الميت نهائيا من مجتمع الأحياء (٨) . وفي ساعة الميلاد

(١) الكتاب نفسه ص ٢٨١ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٨٥ —

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٨٧ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٠١ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٣٠٥ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٣٢٣ ، ٣٥٣ .

(٧) الكتاب نفسه ص ٣٥٨ .

(٨) الكتاب نفسه ص ٣٦٧ — ٣٦٨ .

يسمى لاكتشاف المشاركات الصوفية التي للمولود الجديد (١) .

ويتابع ليفي بريل ، في كتابه « العقلية البدائية » (٢) ، الحجج التي ساقها في الكتاب الذي قنا بتحليله ويكملها : فهو يرى إلى بيان معنى العلية عند البدائيين والنتائج الناشئة عن فكرتهم عنها (٣) . والواقع أنه بالنسبة إلينا الطبيعة التي نعيش وسطها قد أجريت فيها نزعة عقلية مقدما ، فأصبحت نظاما وعقلا مثل العقل الذي يفكر ويتحرك فيها . ونشاطنا اليومي ، حتى في أدنى التفاصيل ، يتضمن ثقة كاملة هادئة بثبات القوانين الطبيعية . أما موقف البدائي فغير ذلك تماما . فكل الموضوعات والكائنات في الطبيعة متضمنة في شبكة من المشاركات والاستبعادات الصوفية . وهي التي تكون نسيجها ونظامها . والخوارق عامل مستمر في حياة البدائي إلى حد أنها تدم اليه تفسيرا لما يحدث ، تفسيرا سريعا معقولا مثل ما يقتضيه بالقوى المعترف بها في الطبيعة . وما يعوز البدائي هو فكرة الارتباط العلى العميق (٤) . وبالنسبة إلى عقلية هذا اتجاهها ، مشغولة بارتباطات سابقة صوفية ، فإن ما نسليه علة ، وما نراه تفسيرا لما يحدث ، لا يمكن أن يكون غير مناسبة ، أو بتعبير أحسن ، أداة في خدمة القوى الخفية (٥) . فلو حدث موت في لحظة معينة مثلا فذلك إلا بتدخل قوة سرية . وافترض وقوع حادث ، لا يخطر أبدا ببال البدائيين ؛ وما نسليه « بالصدقة » له عندهم علة خفية (صوفية) (٦) . وتبعا لقانون المشاركة تقوم بين الساحر والتساح علاقة من

(١) الكتاب نفسه ص ٤٠٧ .

(٢) باريس ألكان ، سنة ١٩٢٢ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١ .

(٤) الكتاب المذكور ص ١٧ - ١٨ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٢٠ .

(٦) الكتاب المذكور ص ٣٣ .

شأنها أن يصبح الساحر هو التماسح ، دون أن يختلط به (١) .

ولعل في وسعنا أن نتحدث عن محاولة عند ليفي بريل لإقامة نوع من المماثلة بين العقلية البدائية وبين البرجسونية ، محاولة متفاوتة في الوضوح . فمثلاً حين يقول إن « الارتباطات القبلية » تساوى الوجدانات intuition ، أو أن العقلية البدائية تنطوى على كثير من « المعطيات المباشرة » التي زعم أن نعزو إليها قيمة موضوعية ، وإن كانت في نظره حتمية بل أكثر صدقا من معطيات الحواس (٢) . كذلك يرى ليفي بريل أن تصور البدائيين للزمان « قريب من شعور ذاتي بالمدة ، لا يخلو من شبه بذلك الذي وصفه برجسون » (٣) . والنظرية المشهورة التي أدلى بها برجسون ، والتي تقول أننا نتصور الزمان على أنه كم quantum متجانس عن طريق الخلط بين المادة الحية والمكان ، الذي هو كم ، يبدو أن هذه النظرية لا تنطبق على العقلية البدائية . وفقط في المجتمعات النامية حينما تضعف الارتباطات القبلية الصوفية وتميل نحو الانفصال ، وحينما تقوى عادة الانتباه إلى روابط العمل الثانية وآثارها ، يصبح المكان متجانسا في التصورات ، ويبدأ الزمان يصبح كذلك (٤) .

والمهم عل كل حال أن العملية التي تتصورها العقلية البدائية هي من نمط مختلف عن ذلك المألوف لنا . فكل أوجع ما يحدث ترجمه العقلية البدائية إلى تأثير القوى الخفية أو الصوفية (سحرة ، موتى ، أرواح ، الخ) وفي صنعها هذا إنما تطيح نفس الغريزة العقلية التي عندنا . لكن بدلا من كون العلة والمعلول عندنا واردين في الزمان وفي كل الأحوال تقريباً في المكان ، فإن العقلية البدائية

(١) الكتاب المذكور ص ٤٢ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٨ — ٤٩ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٩٠ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٩٣ .

تعترف في كل لحظة بأن أحد الحدين يدرك ، أما الحد الآخر فيتنسب إلى مجموع الكائنات الخفية غير المدركة ، (١) .

وبرى لينى بريل أن من الممكن ترتيب التأثيرات الخفية التي تشغل بال العقلية البدائية في ثلاث مراتب وهي : أرواح الموتى ، والأرواح بالمعنى الأوسع التي تسرى في الكائنات الطبيعية والحيوان والنبات والجماد (الأنهار ، الصخور ، البحر ، الجبال ، الموضوعات المصنوعة ، الخ) ، وثالثاً الأعمال السحرية الصادرة عن فعل السحرة (٢) . إن الموتى أحياء ، هذا أمر لا شك فيه عند البدائي . لإنهم حاضرون وإن كانوا غائبين ؛ متضامنون ، وإن كانوا مستقلين ، مع الجثة التي تتحلل (٣) . ومصالح الأحياء مختلطة بمصالح الموتى ، يؤثر بعضها في بعض (٤) . والعلاقات بين القبيلة وأجدادها تقوم على مبدأ : أعطى أنا لكي تعطى أنت ، مع الشعور بقوة عالية لدى الأجداد . ويمكن التوسل إليهم والاستشفاع عندهم وكسب عواطفهم ، لكن لا يمكن أن نرغمهم على شيء (٥) . والأحياء يضرعون إلى الموتى ، كما أن الموتى في حاجة إلى الأحياء (٦) . كذلك فإن التصور المعتاد للحلم عند البدائيين يشهد على أن العالم المرئي والعالم المستور كليهما حق .

والحلم يقدم إلى البدائيين معطيات تساوى في نظره الإدراكات المكتسبة أثناء اليقظة (٧) ، إن لم يكن أكثر . وكما أن الأمور التي ترى في الحلم أمور حقيقية ، فإن الأفعال التي تقع في الحلم تستجلب مسئولية أصحابها ، ويمكن أن يحاسبوا عليها (٨)

(١) الكتاب نفسه ص ٨٦

(٢) الكتاب نفسه ص ٥١

(٣) الكتاب نفسه ص ٧١ - ٧٢

(٤) الكتاب نفسه ص ٧٩

(٥) الكتاب نفسه ص ٨٢

(٦) الكتاب نفسه ص ٨٥

(٧) الكتاب نفسه ص ٩٦

(٨) الكتاب نفسه ص ١٠٢

وفي المقام الثاني بعد الأحلام تأتي النذر présages التي تعطى هي الأخرى للعقلية البدائية معطيات تتعلق بفعل للقوى الصوفية (الخفية) التي تشعر بوجودها من حولها في كل موضع (١). فالنذر تنبئ مثلاً بأن المشروع الذي يريد المرء القيام به سينجح أو سـيخفق. والطارء والحيوان الذي يستعان به في التـسكـن لا يهاب به فقط بوصفه حاملاً لخبر سار، بل يوجه إليه الدعاء، ويعبد ويشكر، بوصفه مانح الألفاف التي لا يمكن الاستغناء عنها وينبغي الحصول عليها منه. وعلى هذا فإن النذر في نظر هذه العقلية ليس مجرد علامة، بل هو أيضاً علة (٢) والشواذ في الإنسان والحيوان، من ذوات عجائب الخلقة، يمكن أن تعد بمثابة نذر: فهي لا تقتصر على إعلان المستقبل، بل هي تحدده، أو بعبارة أدق تصنعه (٣). ومن الأمور المميزة للعقلية البدائية أيضاً العرافة، أعني مجموع العمليات المباشرة أو غير المباشرة التي تستعين بها لاكتشاف الأمور التي تمها كثيراً. وهكذا نجد البدائي يسعى لإثارة الأحلام، ابتغاء الاتصال بالموتى، وبالجملة الاتصال بالقوى الخفية (الصوفية) (٤). ويبدو له أن فعل هذه القوى فعل مباشر (٥) بحيث تقوم نحن بتحقيق enquête فإن البابو papou ويسـتـشـير السحت، : مثلاً للكشف عن السارق أو لمعرفة ما إذا كان المحصول سيكون جيداً أو المريض سيشفى أو المطر سينزل، الخ (٦) والعلاء والسحرة موهبون بقدرة على الكشف Clairvoyance خاصة ولديهم القدرة أحياناً على تمييز الجاني من

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٤ — ١٢٥

(٢) » » » ١٤٣

(٣) » » » ١٧٠ — ١٧١

(٤) » » » ١٧٣

(٥) » » » ٢٢٥

(٦) » » » ٢٢٥ ، ٢٢٢

مظهره . وهذا الكشف مباشر وعياني ، وقيمته في نظر البدائي هي قيمة البرهان الاستدلالي عندنا (١) .

وعند البدائي ثقة كاملة لا تقهر ، بل وإيمان لا يتزعزع بالمباهلة (الامتحان بالسم ، والنار ، والماء ، الخ) ، فيشرب المرء المواني muavi (سم الامتحان) ليس فقط لتقرير البراءة أو الإدانة . بل وأيضاً لأنه وسيلة بسيطة لإيضاح جليلة الأمر في نزاع قانوني معقد . ويحترم الشخص الذي تقاياً السم ، ويسكرم (٢) . لكن هذه المباهلة لا شأن لها ، بحكم الله ، بل نحن هاهنا بإزاء عملية صوفية شبيهة بالتنبؤ بالغيب تهدف إلى الكشف عن الساحر وقتله وتحطيم « عنصر الشر » فيه . فإن تقاياً السم كان بريئاً ، وإن لم يتقاياً مات بتأثير السم الذي يقتل في نفس الوقت عنصر الشر ومن فيه هذا العنصر (٣) . فلو امتحن المرء بمحنة فلن ينسب ذلك إلى الصدفة ، فإن العقلية البدائية تنتقل مباشرة من الواقعة التي أصابها إلى للعة الخفية (٤)

وأسباب النجاح تفسر أيضاً تفسيراً صوفياً (خفياً) . فشلا بالنسبة إلى أعمال الحقل لا بد من تضافر القوى الخفية (٥) . « فإذا كانت النسوة مكلفات بكل شيء تقريباً يتعلق بزراعة النبات والأشجار ، فذلك لأنهن يمثلن في المجتمع مبدأ الخصوبة . ولكي تنتج الحقول وتثمر الأشجار ، ينبغي أن تقوم مشاركة بينها وبين أبناء الجماعة الذين يرعونها . ولا بد أن تنتقل إليها الخصوبة ... » (٦)

(١) الكتاب نفسه ص ٢٤١ - ٢٤٣ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٤٤ - ٢٤٧ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٧٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٩٥ .

(٥) » » » » » ٣٥٣ .

(٦) » » » » » ٣٦٦ .

والانتصار في الحروب يتوقف هو الآخر على مشاركات خفية (١) . وفعالية الأسلحة التي تستخدم في الحرب لا تتوقف فقط على ميزاتها المادية ، بل تتوقف أساساً على قيمتها الخفية التي يعطيها إياها دالاعطاء ، أو العمليات السحرية (٢) . والساحر يمكنه أن يرتكب من الشرور وبأقل تكاليف ، بحيث يكفيه أحياناً أن يفكر بشدة ويريد بقوة أن يقع شيء : فتتحقق رغبته حتماً (٣) . والبدائيون ينظرون إلى البيض على أنهم سحرة يمكنهم إحداث الاصابة والموت ، بفضل ما لديهم من قوة خفية (٤) . وأسلحتهم وآلاتهم لها خصائص سحرية (٥) . والامر كذلك بالنسبة إلى كتبهم وكتاباتهم (٦) .

والروح الرجعية (٧) عند البدائيين خصوصاً بإزاء البيض؛ ترجع إلى عاداتهم في إرجاع كل شيء إلى تأثيرات خفية . فالبدائيون لا يسكادون يقبلون أبداً لغورهم طعماً يقدمه إليهم غرباء عنهم (٨) . وهناك سبب آخر للروح الرجعية عند البدائيين هو أن عقليتهم قليلة التصور بسبب شدة صوفيتهما . فهي تحس بشدة جداً ، ولكنها لا تحلل أبداً ، ولا تجرد (٩) .

ولاسباب صوفية أيضاً لا يرى البدائيون الاعتراف بالجميل للطبيب الأبيض الذي شفاهم . صحيح أنه يشكره لو شفاه فوراً ؛ أي لو أحدثت الادوية ، كما كان

(١) الكتاب نفسه ص ٢٧١ وما يتلوها .

(٢) » » » ٢٨٣ .

(٣) » » » ٤٠١ .

(٤) » » » ٤١٧ .

(٥) » » » ٤٢٠ .

(٦) » » » ٤٢٤ .

(٧) (أي كراهية كل ما هو جديد - المترجم)

(٨) الكتاب نفسه ص ١٨ .

(٩) الكتاب نفسه ص ٤٦٨ .

ينتظر ، تأثير العصا السحرية . لكن كل الظروف التي يرى الطبيب لها الفضل (من أدوية وضمايدات ، الخ) تضايق المريض وتثير انزعاجه ، ويرى أن الالبيض هو الذي يجب أن يشكره وأن المريض هو الذي له الحق في الشكر (١) . ومن الامثلة أيضاً على العلية الصوفية فكرة الحمل أو العقم في المرأة . فإذا كانت المرأة حاملاً ، فذلك لان روحاً ، هي في الغالب روح جد تنتظر التناسخ — قد دخلت فيها . هنالك فقط تصحب العلاقات الجنسية بالحمل ، كذلك فإن عدم الحمل ينشأ عن سبب خفي (صوفي) أى عن كون روح طفل لا توافق على التناسخ بالدخول في هذه المرأة . وتبعاً لذلك فإن العقم ينظر إليه عامة على أن مرجعه إلى المرأة (٢) .

د الروح البدائية ، (٣) . — ذلك عنوان كتاب ليني بريل موضوعه دراسة كيفية تصور البدائيين لشخصيتهم . ويقصد ليني بريل من العبارة « الروح البدائية » التصورات التي تناظر ، لدى الجماعات البدائية ، التصورات التي لدينا عن « النفس » ، مع ملاحظة أننا هنا يإزاء أفكار قبلية ، لا أفكار ، وهو يلاحظ وجود تجانس جوهري بين كل الكائنات في تصورات البدائيين (٤) . وبالنسبة إلى العقلية البدائية ليس من المستبعد ولا من المحال أن يظهر الحيوان في أشكان إنسانية ، كما أنه ليس مما يشير الدهشة ولا الخوف أن يتخذ الانسان المظهر الخارجي للحيوان ، (٥) . كذلك تميل العقلية البدائية إلى الخلط بين الفرد والنوع . فتمت تضامن وثيق جداً يربط بين الحيوانات التي من نوع واحد (٦)

(١) الكتاب نفسه ص ٤٩٣

(٢) ا. كتاب نفسه ص ٥١٣ — ٥١٥ .

(٣) « أعمال حولية علم الاجتماع » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٧ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٦

(٥) الكتاب المذكور ص ٢٧ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٦١ — ٦٢ .

والرفاهية والسلامة لمجموعة إنسانية تتوقف على علاقاتها بالجنات ؛ وبالمبادئ الخفية لبعض الانواع النباتية والحيوانية ، فادامت الوحدة الحقيقية في هذه الجماعات هي المجموعة الاجتماعية (القبيلة ، الاسرة) التي يؤلف الافراد مجرد عناصر فيها ، فإنه من الطبيعي أن لا يكون الافراد هم أرباب أفعالهم الأهم في حياتهم ؛ بل المجموعة الاجتماعية ، أو رئيسها هو الذي يقرر لهم (١) . وهذا التضامن يظاهر أيضاً في فكرة قتل الاخ ونكاح المحارم ؛ والزواج ، الخ .

والتعارض بين المادة والروح المسألوف لنا لوجود له عند العقلية البدائية . فالأفريق لا يعتقد وجود كائن بغير روح - ويرى أن المادة نفسها شكل من أشكال الروح (٢) . وفي بعض الجماعات البدائية يعد ما يملكه الشخص جزءاً من شخصه ، ولهذا ينبغي أن تحتقن بملكاته معه . وهذا المعنى يمكننا أن نتحدث عن د امتداد الشخصية ؛ عند البدائي (٣) . وفي كثير جداً من الأحوال نجد أنه في التصورات الجماعية لدى البدائيين لا توجد تفرقة بين المبدأ الخيري ، أو الحياة ، التي للفرد وبين ظله أو صورته أو انعكاسه . والميلانيزيون ينظرون إلى النفس على أنها لا مادية ، لكنهم لا يستطيعون أن يتصوروها إلا في ثوب مادي (٤) ، وعلى كل حال فإن ثمت اتفاقاً في الجوهر بين الشخص وملكاته (٥) . ويمكن أيضاً أن نتحدث عن ثنائية وحضور مزدوج للشخص الواحد ، فالشخص مثلاً يشعر بأنه إنسان ونمر ، وهو يكون كذلك (٦) . والبدائي بوجه عام يؤمن ببقاء الفرد بعد الموت .

(١) الكتاب نفسه ص ١٥٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٣١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٤١٠ - ١٤٣ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٦٤ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٧٣ .

(٦) د د د د د ١٩٧ .

ويرى أن الإنسان عند الموت يكف عن أن يكون جزءاً من مجموع الأحياء، ولكنه لا يكف عن الوجود (١). والميت مثله مثل الحي، يمكن أن يكون حاضراً في نفس اللحظة في أماكن مختلفة. والثنائية الظاهرة بين الجثة والميت لا تستبعد أبداً اتفاقهما في الجوهر (٢). وينبغي ليفي بريل إلى أنه ينبغي ألا نخلط بين البقاء بعد الموت الذي يقول به كل البدائيين، وبين «خلود النفس» الذي تقول به مجتمعاتنا الحديثة، فليس لديهم أية فكرة عنه (٣). والتناسخ الدوري يرضى رغبة الموتى في العودة إلى هذه الدنيا (٤). وبتأثير هذا التداخل والامتزاج بين الموتى والأحياء تداخلًا وامتزاجًا صوفياً عينيًا معاً، فإن الفرد لا يكون هو نفسه تماماً إلا بفضل الأجداد الذين يعودون إلى الحياة في شخصه (٥).

وفي كتاب «الخوارق والطبيعة لدى العقلية البدائية» (٦) يحاول ليفي بريل أن يبين أن البدائيين، مع تمييزهم تماماً في تيار الحياة العادي ما يبدو غارقاً للطبيعة، فإنهم في تصوراتهم لا يميزون بينهما أبداً تقريباً. والأحداث التي تثير دهشتهم لا تصدر عن علل ثانوية، بل هي ترجع إلى تأثير قوى خفية. ومسألة ثانية يلح ليفي بريل في توكيدها طوال هذا الكتاب هي أن الخوف من هذه القوى الخفية يشغل مكاناً مركزياً في حياة البدائيين ومعتقداتهم؛ ورأس الحكمة مخافة الله (٧)، أما المسائل التي من نوع: هل للبدائيين ديانة؟ فإن كان الجواب

(١) الكتاب نفسه ص ٢٩١.

(٢) « » » » » ٢٩٨ ، ٣٠١١.

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٠٩.

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٨٠.

(٥) الكتاب نفسه ص ٤٣٦ — وتصور ليفي بريل للعقلية البدائية قد تقدمه أوليفيه لوروا

في كتابه «العقل البدائي: بحث في نظرية العقلية السابقة على المنطق»، باريس جيتنر ١٩٣٦.

(٦) باريس، ألكان، سنة ١٩٣١.

(٧) الكتاب المذكور ص XXXVI.

بالإيجاب فما هي ؟ هل لديهم فكرة عن إله أعلى ؟ — هذه المسائل يرى لينى بريل أنه ينبغي عليه ألا يتناولها (١) . وتقييد آخر يخلق بنا أن ننوه به هو أن لينى بريل لا يدرس غير التأثيرات والقوى الخفية التي فطن البدائي أنه يخشاها والتي تهدده بالإيلام والمجاعة والمرض والموت . ثم إن لينى بريل اقتصر على الاعتماد على الوقائع المستمدة من عدد قليل من مجموعات اجتماعية ظلت كما هي ، وهو في هذا يعتمد خصوصاً على مؤلفات سبنسر وجن ولانتان وكرويت وجونو وادون اسمث وراسموسن والبرت اشفيتسر .

وكما فعل في كتبه السابقة يسعى لينى بريل إلى تفسير العقلية البدائية على أنها تختلف وظيفياً عن عقليتنا . وفي علاقاتنا مع مختلف القوى الفيزيائية التي تؤثر فينا ، فإن لدينا العادة الراسخة في الاستناد إلى معرفة قوانين الطبيعة ، « نعرف لتنبأ ابتغاء أن نقدر ، نحن نرتب أمورنا وفقاً لهذا المبدأ دون أن نفكر في ذلك أما البدائي فعلى العكس من ذلك يرى في كل مكان حضور وفعل قوى خفية يخشاها بدرجات من الخشية متفاوتة . وللتعبير عن سيادة العناصر الانفعالية في تصورات القوى الخفية ، وجد راسموسن صيغة لاقته : « نحن لا نعتقد : نحن نخاف » (٢) . ولينى بريل يرى في ذلك عائناً كبيراً لتقدم معرفة الطبيعة . وللتعبير عن الدور السائد الذي تلعبه العناصر الانفعالية في تصورات القوى الخفية ، فإن لينى بريل يتحدث عن « مقولة عاطفية لما هو خارق على الطبيعة » (٢) .

وهكذا نجد أن البدائي يلجأ إلى التعاويذ Amulettes التي تحميه من خطر معين مثل خطر الفرق حين الصيد في البحر ، بينما التهايم Charms على العكس

(١) الكتاب المذكور من VIII.

(٢) الكتاب نفسه من XX.

(٣) الكتاب نفسه من XXXVI.

من ذلك تحقق فائدة ما ، أو على وجه العموم النجاح والسعادة . فهناك تعويذة مثلاً ضد عين الحسود ، وتيممة من أجل تسمين الخنازير (١) . وعند الداياك Dayaks تطلق كلمة ينجننتوهو pangantolo على التوائم التي يتقي بها الإنسان الشر ، أى الطلسمات . وهذه الغاية تستخدم رؤوس إنسانية ، وعظام سمك وعظام حيوانات وجدت ميتة في مكان ما ، وخشب معوج ، إلخ . وكل ما هو غير مألوف فهو مهم . وهكذا فليس من الخير أن يكون المرء دائماً سعيداً . ولا يمكن التأثير فعلاً ضد القوى الخفية وضد السحر إلا بواسطة قوى أخرى من نفس الطبيعة ، أى بإبطال مفعول للسحر . والحادث أو المصيبة إنذار ، وضوء سريع يلقى به على العالم الخفي ، إنهما رمزان لحوادث أثارت المقولة العاطفية لما هو غارق على الطبيعة .

ويمكن أن نتحدث عن طابع برجماني للعقلية البدائية ، بمعنى أنه في حالة جزئية لا يكون الأمر أمر أن يعلم المرء بل أمر أن تتقي ، وأن نسعف إذا اقتضى الأمر ذلك . وينبغي في كل حالة جوئية الكشف ، وعند الاقتضاء حذر ميول (القوى الخفية) لهذا السكائن أو ذاك ، لهذا الشيء أو ذاك ، من أجل تنظيم السلوك وفقاً لذلك (٢) . فيقال مثلاً إن مولد التوأمين يرجع إلى كون الأبوين تنازعا (٣) . ولهذا يتجنب كل نزاع وكل معارضة وكل فرصة للسخط ، لأن كل ميل معادي يحدث من مجرد وجوده تأثيراً سيئاً ضاراً . والكذب أيضاً يجلب الشقاء . وللنجاح في مشروع لابد أن يكون في صف المرء كل ماله دور في ذلك حتى أبسط الأشياء دوراً . ومرضى النحل يعمل على استجلاب رضا النحل ورضا الناس على السواء ، ورضا الجبل والشجر ، وكل هذا يتم بطقوس ومراسم من كل نوع : بالغناء

(١) الكتاب نفسه ٢ - ٣ .

(٢) الكتاب نفسه ٤١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٦ .

الخ (١) : ومن بين القوى الخفية التي يعتقد البدائي أنه ينبغي تجنب غضبها تحتل الأرواح والأجساد ومن ماتوا حديثاً مكانة أساسية (٢) .

ويلج لينى بريل خصوصاً في تأكيد أهمية السحر . فأخطر شيء في المنصبة ليس المصيبة نفسها ، بل ما تكشف عنه ، أعنى التأثير السيء الذي وقع على الفريسة ، أعنى تأثير الساحر (٣) . والمرض ، شأنه شأن الموت ، لا يمكن إذن إلا أن يكون أثراً لعلّة دخارقة على الطبيعة ، أعنى ناشئاً عن السحر ولهذا فإنه إذا رفع السحر زال المرض تماماً . والأمور كذلك فيما يتصل بالجفاف والبرد والفيضانات والغيرة والشذوذ الجنسي ونكاح المحارم (٤) . وكما أن السحر مرادف للنجاسة ، فإن رفع السحر مرادف للطهارة . وهذا يتم عن طريق الماء والنار (فمثلاً يحرق سرير الميت) (٥) . والدم كذلك ، بوصفه مبدأ الحياة ، ذو قدرة على التطهير والتقوية (٦) . ومن ناحية أخرى فإن كل نزيف دموي غير إرادي يخيف ، لأنه دليل على الإرادة الشريرة لإحدى الأرواح (٧) . والتطهير أو رفع السحر - وكلاهما أمر واحد - يتم أيضاً بفضل الاعتراف . وكبش الفداء ، والقصاص ، والسحر المضاد . فاذا أبطل مفعول التأثير الضار فإن الشر يطرد عن هذا الطريق (٨) .

ويحاول لينى بريل ، في محاضرة ألقاها في أكسفورد وظهرت تحت عنوان :

-
- (١) الكتاب نفسه ص ١٠٨
 - (٢) الكتاب نفسه ص ١٣٩ .
 - (٣) الكتاب نفسه ص ١٦٧ — ١٦٨ .
 - (٤) الكتاب نفسه ص ٢٢٧ — ٢٦١ .
 - (٥) الكتاب نفسه ص ٣١٢ — ٣٢١ :
 - (٦) الكتاب نفسه ص ٣٢٣ — ٣٣٣ .
 - (٧) الكتاب نفسه ص ٣٣٥ — ٤٣٢ .
 - (٨) الكتاب نفسه ص ٤٨٣ — ٥٠٧ .

« العقلية البدائية » (١) ، أن يفند بعض الاعتراضات التي وجهت إليه بمناسبة تفسيره للعقلية البدائية . وهو يعترف بأن اللفظ « بدائي » primitif لم يحسن اختياره ، لأنه يقصد بذلك « الهيجي » ، في مقابل « المتمددين » ، لا الإنسان البدائي بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ . كذلك يعترف بأن الطبيعة الانسانية واحدة في كل مكان ، لكنه يعتقد أيضاً أن هذا ينبغي ألا يمنعنا من الاقرار بأن العقلية البدائية تختلف اختلافاً بينا عن عقليتنا ، وأن منطقنا ، تبعاً لذلك ، وعلم نفسنا عاجزان عن تفسير العقلية البدائية (٢) . ويعترف أيضاً بأن اللفظ « سابق على المنطق » prélogique الذي استخدمه يمكن أن يؤدي إلى لبس . بيد أنه ينبه إلى أن العقلية البدائية ليست بمعزل عن المنطق alogique ولا منافية للمنطق antilogique غير أنها لا تخضع مثل عقليتنا لمبدأ التناقض . وفيما يتعلق بصوفية العقلية البدائية يقول إنه ينبغي ألا نخلط بينها وبين الصوفية المسيحية . وأخيراً فإن إيغى بريل لا ينكر أن في مجتمعاتنا المتحضرة أيضاً توجد آثار للعقلية البدائية ، بل أكثر من هذا إذا اختفت هذه الآثار نهائياً اختفى معها الشعر والفن والميتافيزيقا والاختراع في العلوم .

بول ماسون أورسل

ورسالة الدكتوراه التي كتبها الفيلسوف المستشرق بول ماسون أورسل تحت عنوان : « الفلسفة المقارنة » (٣) هي عمل من أهم الأعمال التي تشهد بتأثير دوركهم

(١) عند الناشر Clarendon Press في أكسفورد سنة ١٩٣١ .

(٢) نفس المحاضرة ص ٨ .

(٣) وقد أصدرها إلى ليفي بريل ؛ باديس ألكان سنة ١٩٢٣ ، ط ٢ سنة ١٩٣١ وفي نفس الوقت أصدر ماسون أورسل بحثاً بعنوان : « مخطوط لتاريخ الفلسفة الهندية » ، باريس عند الناشر جينتر ، سنة ١٩٢٣ وفي سنة ١٩٣٣ ظهر له كتاب « الهندية القديمة » عند الناشر « نهضة الكتاب » كما سيظهر له بحث في الفاسفات غير الأوروبية كتجاعة لكتاب تاريخ الفلسفة لإميل برية وظهر بعنوان « الفلسفة في المشرق » المجلد الأول في تاريخ الفلسفة لإميل برية

وليفي بريل معا . وقد استطاع بفضل معرفته بالسكسكريبتية ، والصينية أن يتعمق دراسة المذاهب الفلسفية في المشرق . وهو الذي بدأ المنهج المقارن في الفلسفة واضطر من أجل ذلك إلى بيان ضرورة معرفة أوروبا للمشرق . ومقالاته الأساسية هي أن الفلسفة لا يمكن أن تبلغ الموضوعية طالما قصرت بحثها على أفكار حضارتنا ، وأنه ينبغي عليها أن تكون مقارنة وأن تجد في البحث عن نفس الشيء من خلال الغير بديلا عن البحث عن القوانين بحثاً خيالياً في نظام من الوقائع يبدو أنه لا يتكرر أبداً (١) . ودون أن يقر بكل مبادئ الوضعية فإنه يعتقد أنه ينتسب من ناحية المنهج ، إلى التيار الفكري الذي بدأه كونت ويمثله خصوصا دوركهم وليفى بريل . والمبدأ الأساسى لفلسفة وضعية حقا ينبغى إذن أن يكون العمل الصادق على استخلاص الوقائع الفلسفية من التاريخ، ومن التاريخ وحده (٢) .

إن الفكر يجب عليه أن يدرس نفسه في تناجيه ، وتناجيه لا يقل موضوعية عن موضوعية الظواهر الطبيعية نفسها (٣) . وعلى كل حال فلا شيء يهم الفلسفة الوضعية مثل معارضة التراكيب العقلية المتميزة كل التمايز بعضها ببعض (٤) . وكما أن كل جماعة كان لها أو كان يجب أن يكون لها تاريخ ، فانه كان لها أو كان ينبغى أن يكون لها فلسفة ، لأن الإنسان يتغير ، والانسان يفكر (٥) . لكن ماسون أورسل - على خلاف دوركهم وليفى بريل وعلماء اجتماع آخرين يميلون إلى فهم البيض بواسطة البدائيين - تقول إن ماسون أورسل يرى أن من الواجب تطبيق المنهج المقارن على تلك الطبقات الإنسانية التى تقوم بين المتفاوتين في درجة

(١) الكتاب ص / ١٦ ، ١٤ .

(٢) الكتاب ص ٧٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص / ١٢ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٥ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٥ ، ١٧ .

الحضارة . د لسكن بين طوائف الانسانية القابلة للدراسة التاريخية لا نجد غير ثلاث كان تطورها في تواز مستمر خلال ثلاثة آلاف سنة تقريبا ، وهي تلك التي يمكن بيان ماضيها على خير وجه يمكن ، وهي : أوروبا ، والهند ، والصين (١) ، ومعتقداتها الدينية ، وأما منهم الاجتماعية أثارت دون هوادة سبجات فكرية رائعة كل واحد منها ، وليست فقط تلك التي قامت بها الشعوب الأوروبية ، ينبغي أن تعد جزءا من د الفلسفة الخالدة (٢) والصورة الاجمالية للمعقولة الخاصة بالمنهج المقارن لاتتألف ، في نظر ماسون أورسل ، من هوية ولا من تمايز ، بل مبدؤها هو قياس النظير analogie . وهاك مثالا : د كان كونفوشيوس في الصين نظيرا لسقراط في اليونان : فكلاهما عمل على إخراج الفكر في عصره من السفسطة السائدة ؛ ومهد لمذاهب جديدة دوجماتية عن طريق تطبيق منهج جديد ، (٣) . والمنهج المقارن الذي اقترحه ماسون أورسل ذو طابع وضعي أيضا من حيث أن اعتبار الوسط العقلي والأخلاقي والاجتماعي يلعب دورا كبيرا فيه ، حتى إن د الوقائع لن تعد قابلة للمقارنة حقا إلا إذا اتسبت إلى أوساط هي نفسها قابلة للمقارنة ، (٤) . د وفي أيامنا هذه حيث العلوم الطبيعية تبرهن في كل مناسبة على أن السكائن العضوي يفسر بأحوال وجوده ، فقد آن الأوان للدراسة الوضعية للعقل أن تطبق مبدأ مشابها على مظاهر الفكر ، (٥) . والوسط الأنسب للوقائع الروحية هو الدين . فالأديان تسبق الفلسفات حقا وفعلا . (٦)

وإيضاحاً لرأيه في إمكان تطبيق المنهج المقارن يفحص ماسون أورسل أربعة

-
- (١) الكتاب نفسه ص ١٩ .
 - (٢) الكتاب نفسه ص ٢١ .
 - (٣) الكتاب نفسه ص ٢٦ .
 - (٤) الكتاب نفسه ص ٣٣ ٣٤ .
 - (٥) الكتاب نفسه ص ٣٥ .
 - (٦) الكتاب نفسه ص ٣٩ ، ٤١ .

أمثلة: التواريخ المقارنة للفلسفات، والمنطق المقارن، والميتافيزيقا المقارنة، وعلم النفس المقارن، وينبغي أن نلاحظ أن الموضوعية التاريخية لا تقل دقة عن موضوعية الوجود الفزيائي. وبالإبتداء من هذه الفكرة — وهي أن أساس الفلسفة المقارنة ينبغي أن يبحث عنه في توالى المواقف أو المذاهب الفكرية في داخل الحضارات التي تولع بالتفكير المنظم، أعنى الحضارات: الغربية والهندية والصينية (١) — يقدم ماسون أورسل تاريخاً مقارناً موجزاً لها. والواقعة الأبرز هي ظهور المحاولات الأولى للتفكير الفلسفي في وقت واحد تقريباً، أعنى حوالى القرن السادس قبل الميلاد، في الغرب وفي الهند وفي الصين. وقد نمت التطورات الثلاثة متوازية ابتداء من عصر واحد تقريباً على الرغم من استقلال كل تطور منها بذاته (٢). فالسوفسطائي يسود في كل العصر القديم الصيني أو الهندي بقدر ما يسود به في اليونان في عصر بركليس، وهذه الواقعة واسعة الدلالة. إذ تدل مثلاً على أن الفكر لا يعمل بحرية إلا بعد أن يخلى الميدان من المعتقدات التقليدية وذلك بنوع من الانكار المنظم، وأن هذه الوظائف المنطقية هي استعداداته البنائية، وأن الاستغلال المرائي لكنوز اللغة يسبق تكوين التصورات المجردة (٣). وليس أقل من هذا دلالة ظهور سقراط بعد السوفسطائية في بلاد اليونان، وظهور كونفوشيوس بعد السوفسطائيين في الصين، والأبنية التي شيدت على أساس السفسطة كانت مذاهب ميتافيزيقية شامخة (٤). كذلك نجد أن الاسكلائية ليست حادثاً أوروبياً، بل واقعة عامة إلى حد ما (٥). لسكن بينما ظل الفكر في الصين والهند أسيراً للشكلية واللفظية فإن أصالة أوربا تجلت في

(١) الكتاب نفسه ص ٥٥.

(٢) الكتاب نفسه ص ٨٤ — ٨٥.

(٣) الكتاب نفسه ص ٩١.

(٤) الكتاب نفسه ص ٩٢.

(٥) الكتاب نفسه ص ٩٣.

أنها تخلصت منها فقطعت صلتها بالاسكلائية . وهذه قد قصت عليها روح عصر النهضة (١) .

وثمت ما يبرر المنطق المقارن ، شأنه شأن التواريخ المقارنة . ففي هذه الأوساط الثلاثة (أوروبا ، الهند ، الصين) بدأ المنطق متضامنا مع السفسطة ، لكن على أشكال مختلفة جداً (٢) . فالنظام المنطقي يبدو في اليونان مشاركة بين أفكار ؛ وفي الصين ترتيباً تصاعدياً للقيم ؛ وفي الهند تصنيفاً للوقائع (٣) . والخلاف الكبير بين منطق آسيا ومنطق أوروبا هو أن كل ضروب المنطق في آسيا ، حتى لو تكونت بالمثالية ، فانها تتعلق بالأشياء ، بالجواهر أو الظواهر ، لا بالتصورات العقلية Concepts (١) . وفي ميدان الميتافيزيقا أيضاً يمكن أن نتحدث عن توازن بين الشرق والغرب . فان تعيين واقع نسيج وحده ، هو الحق يتعارض مع المعطى الفيزيائي — هذا ما يكون « ميتافيزيقات » الشرق والغرب على السواء (٥) . وفي الحضارات الثلاث نجد للميتافيزيقا أصلاً مرجحاً تياراً أخلاقياً وفي كل منها نجد الظاهرة متأثرة بدنس فطري ، وكأنها شيء ناقص ينبغي تجاوزه والكفاح ضد الميتافيزيقا يظهر في هذه الحضارات الثلاث على شكل الوضعية (٦) فان Nous وtau وآتمن Atman ليست غير أسماء مختلفة للدلالة على طبيعتنا الحقيقية (٧) . وأخيراً نجد أن علم النفس المقارن يعلننا أن الثنائية الأوروبية بين الروح والجسم لا تفرض نفسها على كل النوع البشري ، فهيئات هيئات ! فالهند مثلاً لم تقل بتعارض بين الروح والجسم وكأنهما جوهران منفصلان ،

(١) الكتاب نفسه ص ٩٧ - ٩٨

(٢) الكتاب نفسه ص ١٠٥

(٣) الكتاب نفسه ص ١٠٨

(٤) الكتاب نفسه ص ١٣٥

(٥) الكتاب نفسه ص ١٤١

(٦) الكتاب نفسه ص ١٤٧

(٧) الكتاب نفسه ص ١٥٨

بل نقول بترتيب تصاعدي في الوظائف، فبعضها جسمانية والأخرى روحية ،
لكن دون أن يكون ثم تعارض بين كلتا الطائفتين من الوظائف . والتقابل بين
العقل والحساسية يمثل نوعاً من العموم ، وإن أعطى معاني مختلفة . لكن
الارادة إختراع أوروبي (١) .

من هذه الاعتبارات يستخلص ماسون أورسـل بعض النتائج التربوية
والأخلاقية المهمة ، وبفضل استخدام المنهج المقارن تصبح الفلسفة بحثاً ينطوي
على تقدم لا ينتهي ، مثلها مثل كل دراسة وضعية . وجهة نظر الانسانية هذه
بالنسبة إلى الانسان وجهة للنظر المطلقة . ومن كون معرفة الانسانية أصبحت
موضوعاً للعلم ، فإنها يمكن ويجب أن تصبح موضوعاً للتعليم . فلما كان الانسان
لا يستطيع أن يعرف نفسه بطريقة موضوعية إلا في التاريخ ، فإن التاريخ
سيكون الأساس لمثل هذه المعرفة . والفلسفة إذا درست على ضوء التاريخ فإنها
بهذا ليس فقط تكون ذات منهج ، بل وتصبح أبسط وأحفل بالمعقولية .
وأخيراً فإن الفلسفة إذا كان تعلمها على وفق تاريخ الأفكار ، دون فصل هذا
التاريخ عن تاريخ العقائد ، فإنها تحصل على تلك الوحدة التي لا بد أن تنسب إليها
وحدة العقل الانساني وراء مختلف أوجهه (٢) .

(١) الكتاب نفسه ص ١٧٢ — ١٧٣ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٩٠ — ١٩٣ .

ممثلون آخرون للتيار الاجتماعي

لتحديد التيار الاجتماعي الوضعي بكل فروقه الدقيقة قدر المستطاع يبدو لنا من الضروري أن نلفت انتباه القارئ إلى تصورات اجتماعية أخرى لا ترتبط بمدرسة دوركهم ، ولكنها تتابع بطريقة مباشرة أو غير مباشرة الوضعية التجريبية العلمية المستمدة من كونت .

جوستاف ييلو (١٨٥٩ - ١٩٣٠)

وهذا ما نستطيع أن نقوله أولاً عن محاولة جوستاف ييلو إقامة أخلاق وضعية أو عقلية . وينبغي ألا نخلط بين « الأخلاق الوضعية » ، أو « تكسنيك » ، ييلو وبين النزعة الاجتماعية عند دوركهم ولييني بريل أو بينهما وبين الأخلاق الوضعية التي دعا إليها أوجيست كونت . إن ييلو ينقد كونت كما ينقد دوركهم ولييني بريل . وقال أخلاق العلمية ، تبدو له مغالطية ، لأنه لا شيء يحول لنا أن نفرض على الأخلاق تحديدات خاصة بالعمل وبتقاليد العلم الدقيق . إذ الواقع أن الأخلاق تتضمن عنصراً عملياً وغائية لا يمكن أبداً أن ترد إلى المعرفة الخاصة وبالأحرى إلى الحقيقة العلمية ، ومن ناحية أخرى فإن الأخلاق بعيدة جداً عن أن تقدر على أن تصبح علمية بالمعنى الواضح جداً الذي يمكن به الطب أن يكون علمياً (١) . ويؤكد ييلو مع هنري بوانسكاريه أنه لو تحدثنا بالدقة فإنه لا يمكن أن يوجد علم لا أخلاق ، كما لا يمكن أن توجد أخلاق علمية (٢) . فالأخلاق لا يمكن أن تصبح علمية إلا بشرط ألا تصبح بعد أخلاقاً ، بل علمياً (٣) . ويسعى ييلو لإبراز نقص الفلسفة العلمية عند كونت ، مبيناً أن « المحتوى العلمي لا تتساج كونت لا يدل

(١) « دراسات في الأخلاق الوضعية » ، باريس ، ألسكان ، ١٩٠٧ ص ٥ ، تنبيه .

(٢) « السكتاب نفسه » ص ٦٠ والاقتباس لهنري بوانسكاريه ، تبعاً لما ورد في مجلة الليتا فيزيقا والأخلاق يوليو ١٩٠٣ .

(٣) « السكتاب نفسه » ص ٦ - ٧ .

أبدأ على أنه رائد مثل ديكارت واسبينوزا وليبنس ، بل يدل على أنه كان مختلفاً عن العلم في عصره . (١) . وفلسفة العلوم ليست في نظره غير وسيلة لإعادة تنظيم الإنسانية ، وليست غاية (٢) . ثم إن كونت قد جهل ، على نحو تلقائي ومنظم معاً ، كل المشاكل النقدية (٣) . والعالم في أيامنا هذه أكثر مثالية وواقعية مما أراده كونت ، وعلى كل حال فإن العلم في جوهره نقدي ، وهذا يدل على تقدم بالنسبة إلى النزعة الدوجمائية والتجريبية (٤) .

لكن على الرغم من هذه المعارضة ، فإن بيلو يؤكد في ميدان الأخلاق ،
 إن لم يكن في ميدان العلم ، أن سلطة كونت لا تزال تفرض نفسها اليوم أيضاً
 فكونت يقدم برهاناً حياً على إمكان قيام أخلاق وضعية بحت ، بغير لاهوت
 ولا ميتافيزيقيا (٥) ، ويعزو بيلو إلى كونت الفضل العظيم في إعطاء الأخلاق
 أساساً إنسانياً خالصاً وفي دلتافى الخطأ الشائع ، خطأ تجاوز نطاق الانسانية
 وجعل الآخرق قانوناً كونياً أو ميتافيزيقياً يخلق فوق العالم الانساني كما تغطي
 السماوات الباقية عالم ما تحت فلك القمر ، (٦) . فوضعية كونت إذن خصبة كل
 الخصب في ميدان الأخلاق . وهذا يصدق خصوصاً على العقيدة الانسانية القائلة
 بـ الحكم الذاتي للانسانية ، و د بوحدة الانسانية ، وما يكون عظمة كونت
 أيضاً هو أن الاخلاق عنده اجتماعية كلها في جوهرها ، د ومن هذه الناحية
 فان هذه الاخلاق التي يمكن إنكار القانون أن يجعلها تبدو لئسا رجعية ،
 تبدو لنا على العكس تقدمية حقاً بالنسبة إلى متوسط الضمائر ، (٧) . ويذهب

- (١) «فكرة ومنهج الفلسفة المعاصرة عند أرجست كوت» (مكتبة المؤتمر الدولي للفلسفة) باريس
عند الناشر كولان ، سنة ١٩٠٢ المجلد ٤ ص ١٥ .
- (٢) الكتاب المذكور ص ٣٧ ، ٤٢٤ .
- (٣) الكتاب المذكور ص ٣٠ .
- (٤) » » » » » ٤٦٥ ، ٤٦٩ ، ٤٤٩ .
- (٥) مبادئ الأخلاق الوضعية والضمير المعاصر « دراسات في الفلسفة الأخلاقية في القرن التاسع عشر » باريس ألحظ سنة ١٩٠٤ ص ٣ .
- (٦) الكتاب المذكور ص ٧ .
- (٧) الكتاب المذكور ص ٣٨ .

ييلو إلى ابعء من هذا ويسعى لبيان أن ثمت اتفاقا كاملا بين الأخلاق الوضعية التي أقامها كونت وبين المبادئ المعاصرة مثل: قيمة الشخصية الإنسانية ، وحرية الفكر ، والحرية السياسية ، الخ تلك المبادئ التي انبثقت عن الثورة الفرنسية ومذهب جان جاك روسو ، وفي نفس الوقت يقر بأن كونت ينكر مثلاً سيادة الشعب ونظام التصويت العام ، والسلطة السياسية للفرد ، الخ (١) .

وهكذا فإنه على الرغم من نقده لكونت ودوركهم وليسنى بريل (٢) ، وعلى الرغم من الأهمية التي يعزوها إلى الروح النقدية ، فإنه لا يفادر أرض الوضعية العلمية التجريبية . وهو واثق كل الثقة من استحالة التفكير القبلي Apriorique ومن عدم جدوى الميتافيزيقا . لإقامة أخلاق وضعية أو بالأحرى « تكنيك أخلاق » . ويسعى لبيان أن الميتافيزيقا ، إما بشكلها الإنطولوجي ، أو بشكلها النقدي لا تستطيع أن تقدم إلينا ، بذاتها ، أى حل نوعي للمشكلة الأخلاقية ، موضوعة خارج ذاتها ، عن طريق الظروف التجريبية للحياة الإنسانية (٣) . فالأخلاق الوضعية ، كما يفهمها ييلو ، هي « تكنيك تضع الحاجات الإنسانية غاياته ومعرفة الإنسان والجماعات يقدم له الوسائل والطرائق » (٤) . ويرى ييلو « أنه يوجد تشابه أكبر بين عمليات النشاط الأخلاقي وعمليات التكنيكات العملية ، أكبر مما يريد واضعو النظريات الأخلاقية عادة أن يعترفوا به » (٥) ، والواقع أن ما يميز التكنيك هو أنه يتساءل لا عن علل ما هو موجود ، بل عن آثار ما يفعل (٦) . والأمركذلك فيما يتعلق بالأخلاق : « فالمهم ، عمليا ليس

(١) الكتاب المذكور ص ٢٤ ، ٤٩ .

(٢) يناقش ييلو آراء دوركهم وليسنى بريل في كتابه « دراسات في الأخلاق الوضعية » مستهدفا تقرير حقوق الضمير الفردي في الأخلاق .

(٣) « دراسات في الأخلاق الوضعية » ص ٥٣ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٦٠ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٦٢ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٧٨ .

العلل الأولى ، بل الأسباب الفعلية لكيفية العمل . أما أن يكون القانون والأخلاق وآراؤنا في الملكية والأسرة ، الخ صادرة عن أفكار دينية ، فهذا يمكن أن يكون من المفيد معرفته لفهمها على نحو أفضل ، لكن الذي يهمنا عمليا ، هو أن نعرف لا من أين أنبثقت هذه الأفكار والنظم ، بل إلى أين تذهب وهل تنتج الآثار التي ترقبها ، (١) . وعن طريق هذه الفكرة البرجماتية الواضحة في الأخلاق يعارض بيلو النزعة الاجتماعية عند دوركهم والنزعة التاريخية historicisme بوجه عام يقول بيلو : « إن تحليل المجتمع الحاضر ، في تركيبه الموقت ، يمكنه وحده أن يفيدنا ، (٢) . وهاك رأيه في « علم الآيين » الذي دعا إليه لينى بريل : « إن علم الآيين Moeurs هذا بعيد عن أن يقدم لنا الوسيلة للعمل أو القوة على الحياة ، بل هو بالأحرى يعيننا على أن نموت في الألوان : إنه يعلم الإنسان العجوز فينا كيف نموت ميتة صالحة أخلاقيا ، (٣) . ولتفنيد النزعة الاجتماعية عند دوركهم ولينى بريل يذكر بيلو شواهد أمثال سقراط ، ويسوع ، والاشتراكية ، وتولستوى : إنهم جميعاً يعارضون الأخلاق السائدة في عصرهم (٤) .

ومم ذلك فإن بيلو ينبه إلى أن الأخلاق الذي يسعى لتكوينها هي اجتماعية أيضاً . أعنى أنه يتساءل إلى أى حد يمكن الأخلاق أن ترتد إلى الانتفاع بمعرفة تحليلية وعلمية للجاعات (أو ربما للجماعة التي يجري فيها الفعل) وتؤاف بهذا تكنيكاً موقفه من علم الاجتماع موقف الطب من العلوم الحيوية ، (٥) . لكنه لا يدعى فرض صيغ جاهزة ، لأن « الإنسان الذي يفعل حقاً من تلقاء نفسه ، مثله مثل من يحكم من تلقاء نفسه ، هو ذلك الذي يقوم باتصال مباشر كل المباشرة بالواقع ، دون

(١) الكتاب نفسه ص ٧٩ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٨١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٨٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٨٩ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٩٥ .

أن يعترض بينه وبين الأشياء المنشور *prisme* السهل للصيغ الجاهزة ، (١) .
ومعرفة جماعة معرفة حقة هو صنعها وتكوينها . وهذا المعنى فإن الأخلاق ينبغي
أن تكون اجتماعية . فالأخلاق الحقيقية ليست الأخلاق الجاهزة . بل هي
بالأحرى الأخلاق التي تتكون شيئاً فشيئاً ، وهي تلك التي تحضر المستقبل ، إنها فن
أخلاقي عقلي ، يمكن أن يقارن بالتسكينيك العلى . والعلاقات بين العلم والعمل
تقلب عكسياً في الأخلاق الوضعية والفعل ، نفسه هو الذى يخضع حينئذ المجتمع
لأشكال الفكر العقلى ، ضمناً للفعل نفسه (٢) . والاقتصاد السياسى هو الذى يقدم
المثل الأقرب لما يمكن أن يكون عليه العلم الاجتماعى القادر على أن يكون أساساً
لتسكينيك (٣) .

ومهما يكن من شيء فالموكد هو أن بيلو ، على الرغم من نقده للأخلاق
العلمية ، تسيطر عليه حماسة القرن التاسع عشر العلمية ، وهذا نستطيع أن نقوله
حينما تأمل نظراته فى المعقولية والأخلاق . فالازاهة واتخاذ قواعد عامة بوصفها
مبادئ أفعال الشخص . وكلية بوصفها يمكن أن يتخذها الجميع ، وعدم النزعة الشخصية
وبالجملة الموضوعية ، المميزة لموقف الروح العلمية (٤) - تلك هى الأوجه البارزة
والمبتدلة لهذه المعقولية ، أو كما يقول بيلو فى موضع آخر : « إن الضمير الأخلاقى حقاً
هو ذلك الذى يتخذ فى أحكامه موقفاً مماثلاً لموقف العالم وهو يبحث عن الحق » (٥)
ويود بيلو أن يقرب بين المعقولية وبين الاجتماعية عن طريق الغائية ، « فالمجتمع إذن ليس
بمجرد شرط يفرض نفسه ، بل إنه لا يرد إلى مجرد سلطة تأمر ، وليس بمجرد ماض

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٤٦ - ١٤٧ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٠٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٧٣ .

(٥) » » » ١٧٤ .

يرهقنا أو واقع يحبسنا ، لأنه فكرة توجه نشاطنا ، وتمكن في كل لحظة من تصحيح الواقع . والاجتماعية ، التي يوحى بها الاستقراء الاجتماعي ، يقبلها عقلنا المستقل ليس فقط كأساس للفعل أو حقيقة للعقل ، بل كمثل أعلى للارادة حينما نفهم أنه يكيف كل غاياتنا ، (١) .

وهكذا نرى أن الاجتماعية Socialité تمكن من الحكم على المجتمع ونستطيع بهذا أن نستخدم المعيار الاجتماعي استخداما عقليا . وبالعكس : فإن المعقولية Rationalité اجتماعية في جوهرها ، لا لأن العقل يصدر عن المجتمع ، بل بالأحرى لأنه ينحو نحو المجتمع ، (٢) . وفي الصين يشرف المرء بأفضال أبنائه لا مثل ما هي عليه الحال عندنا من أن المرء يشرف بأفضال أجداده ، والصينيون هم الذين على حق في هذا الأمر .

كذلك فإن قيمة القاعدة لاتأتمها من مصادرها ، بل من نتائجها الممكنة . إن الحرية تتطلع إلى المستقبل (٣) ، وأخيرا نرى بيلو يقول إن الاجتماعية لاتتم إلا بالعقلية والتعاقدية Contractualité وبهذا نرى تجانسا في الطبيعة الخاصة بها : ذلك أنها تؤمن اتصال الضمائر وبالتالي أمان العلاقات وإمكان التنبؤ برود الأفعال (٤) .

ولننوه أخيرا بالدراسة التي نشرها بيلو بعنوان « الدين بوصفه منهجا للتربية الأخلاقية » في مجلة « ما بعد الطبيعة والأخلاق » (عدد يوليو سنة ١٩٢١) (٥) .

(١) الكتاب نفسه ص ١٨١ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٨١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٨٢ — ١٨٣ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٨٧ — ١٨٨ .

(٥) راجع أيضا أسس التربية الأخلاقية لفكر حر ، وهي محاضرة أعيد نشرها ، في « تربية

الطفل » مجموعة فشاخر سنة ١٩٢٧ .

فردريك روه (١٨٦١ - ١٩٠٩)

فردريك روه واحد من أشرق ممثلى الفلسفة الأخلاقية وعلم النفس الأخلاقى فى فرنسا خلال الربع الأخير من القرن الماضى . لكن الاختلاف الكبير فى مراحل تطور فكره يجعل من العسير أن نحدد بالدقة إلى أى تيار ينسب . والواقع أنه بدأ خطته الفلسفية ميتافيزيقياً ذا نزعة روحية صريحة ، وانتهى فى أعماله الأخيرة إلى نزعة عقلية تجريبية تعارض بل تعادى كل ميتافيزيقا .

بحث فى الأساس الميتافيزيقى للأخلاق ، (١) — ذلك عنوان رسالته للدكتوراه التى ناقشها فى سنة ١٨٩٠ فى السوربون وأهداها إلى اميل بوترو . وهذا الأخير هو وبسكال ورافيسون ولاشلييه كانوا هدااته ومرشديه . لأخلاق بغير ميتافيزيقا ، أعنى لأخلاق إذا لم ترتفع إلى مطلق هو النموذج لكل وجود — هذا ما صرح به سنة ١٨٩٠ بنفس الحماسة التى سيطرد بها فيما بعد كل ميتافيزيقا من كل بحث أخلاقى ويعلن التجربة وحدها أساساً للأخلاق . إن الميتافيزيقا والأخلاق شئ واحد . دأ بالآخرى الميتافيزيقا الحقيقية هى الأخلاق (٢) .

و إن الأخلاق كما يقول فوييه Fouillée ميتافيزيقا بالفعل ، بيد أن هذه الميتافيزيقا بالفعل هى أساس المعرفة بالمعنى الحقيقى (٣) . ويقول روه مع بسكال د إن القلب مبدأ العقل ، ونموذج اليقين يقوم فى اليقين المباشر الذى نموجه الكامل هو معنى ما هو الهى (٤) . ويرفض بشدة الأساس الطبيعى للأخلاق والجبرية . قال :

(١) باريس ، ألكان ، سنة ١٨٩٠ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٧ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٩ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٨ .

وإن أصحاب النزعة الطبيعية لا يدركون أن الطبيعة تتبع ، بغير وعى ، آليا ، قانون التطور ، بينما الإنسان يوافق على هذا القانون ويسهم فيه بإرادته ، إنه يوافق على النظام السكلى : وعلى ذلك ففارق بين المشاركة الوجدانية الآلية وبين الاختيار المتعمد للتضحية ، .. إن بين الحياة الانسانية والحياة المنزهة عن الغرض هوة مهما عملنا لسدها (١) . كذلك يعارض روه النزعة الطبيعية مؤكداً ، أنه لا شئ أؤكد من الفكرة ، من الخفى invisible ، ولا أقدر على التأكد من وجودى نفسه بوصنى فردا إلا إذا تقرر وجود المطلق (٢) . وليس هذا كل ما فى الأمر . بل يقول روه إن الأخلاق الحقيقية ليست ميتافيزيقية فحسب ، بل وأيضا دينية : « إن وجود الله هو الأساس فى الأخلاق ، إذا فهمنا أن الله هو ذلك المطلق الذى حاولنا تحديده (٣) » . « إن معرفة الله هى معرفة الواجب ، وهذه المعرفة شأنها شأن معرفة الواجب هى شعور وفعل (٤) » . ويحدد روه « مذهبه فى الحرية » بأنه تركيب يتألف من مذهب الإمكان contingency الذى قال به بوترو ، ومن فكرة الحرية بوصفها أكل تحقيق الوجود ، الذى قال بها لاشلييه ومن النزعة العيانة intuitionisme التى قال بها رافيسون صاحب الفضل فى « تخصيص مكان ، أفضل مكان ، فى نظام الأشياء ، تخصيصه للعاطفة والقوى الغامضة فى الإنسان (٥) » ، وبالجملة فإن « مصير الأخلاق مرتبط بمصير الميتافيزيقيا لأن الأخلاق ، أو بالأحرى الفعل الأخلاقى ، ليس فقط تنويج التفكير الميتافيزيقى ، بل هو الميتافيزيقا الحقيقية التى تتعلم بواسطة الحياة والتى ليست سوى الحياة

(١) الكتاب نفسه ص ١٩ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١١٧ .

(٣) » » » ٢١٨ .

(٤) » » » ٢٢٧ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ .

نفسها (١) . ولكن المؤلفات الأكثر تمييزا لمذهب روه تدين بأصولها لاتجاه فكري يضاد الميتافيزيقيا صراحة . وروه أيضا قد سحرته ، على نحو ما ، الروح العلمية والنزعة التجريبية expérimentalisme في القرن التاسع عشر . صحيح أنه لا يعتنق وضعية كونت ولا النزعة الاجتماعية عند دوركهم ، بل هو بالأحرى ينقد كليهما . فلا يكتفى بالاحتجاج ضد دعوى هذا العلم الزائف الذى يجعل من الدقة الفزيائية الكيميائية المقياس المطلق لكل موقف علمي ، بل ينقد أيضا بشدة النزعة الاجتماعية عند دوركهم وليني بريل . وبقوة أشد من بيلو يدافع عن حقوق الفرد إزاء المجتمع وعن الطابع الشخصى الخالق ، للأخلاق . وفى مقابل النزعة التى تجعل الجماعة مركز كل شيء ، يرى روه أن الرجل الأمين l'homme bonneté - وهو الفكرة الرئيسية فى فلسفته الأخلاقية - ليس أبدا سلبيا فى التقرير الأخلاقى ، ولا يخضع أبدا للقاعدة الاجتماعية بوصفها كذلك ، والأخلاق أحيانا تكون اختراعا ، وأحيانا تمردا ، وهى على الأقل مبادأة شخصية .

ومع ذلك فن المؤكد أن روه ، بين سنة ١٨٩١ وسنة ١٨٩٩ ، قد قطع نهائيا ما بينه وبين الحماسة الميتافيزيقية والدينية التى أبداهها فى رسالته للدكتوراه ، وفيما بعد تنسك لهذه الرسالة كل التنسك ، ونظر إليها على أنها خطيئة من خطايا الشباب . وعلى نحو متفاوت فى الوعى حقق فى تطور فكرة قانون الأطوار الثلاثة لكونت : فن الطور الدينى الميتافيزيقى انتقل إلى الطور الوضعى . وهذه الواقعة هى التى تخول لنا أن نعهده ممثلا للتيار الوضعى ذى الأصول الكونتية . ذلك أن روه فى كتبه التى نشرها ابتداء من سنة ١٨٩٩ اتخذ موقفا معاديا للميتافيزيقيا أعلن أن

« الموقف الأخلاقي العلى ، يمكن وضرورى . والعلم التجريبي للمعمل هو فى نظره
أتمودج العلم الأخلاقى (١) .

« التجربة الأخلاقية ، - تلك هى الفكرة الأساسية فى «الموقف الأخلاقى
العالى، عند روه . وهو يقر بتجربة أخلاقية مماثلة لتجربة العالم ، ولكنها مع ذلك
نسيج وحدها ، ولا يمكن ردها إلى تجربة العالم .

إن التجربة الأخلاقية تسبق كل نظرية وكل تفكير أخلاقى . « إن الرجل
الأمين مثله مثل المهندس قبل أن يفكر فى طبيعة نشاطه ، يفكر ويفعل ويعمل ،
وكما « أن العلم التجريبي لا يتعلم إلا فى المعمل ، فإن تحليل العقيدة الأخلاقية وكيفية
سلوك الرجل الأمين ستكشف لنا قطعا عن القواعد العملية للفعل الأخلاقى (٢) .
وبدلا من تشييد الأخلاق نظريا ، يسعى روه إلى استنباط فكرة «الرجل الأمين،
من السلوك العلى . هناك يجد أن ما يميز الرجل الأمين هو أنه نزيه وأنه يريد
شيئا أعر عنده من كل شيء فى الدنيا ويعرف أنه يريد ، وموقفه غير متحيز ،
وغير شخصى ، ويسير وفقا لما يأمر به العقل . « إن الرجل الأمين يفكر فى
حياته قبلها a priori وفى كل فعل من أفعال حياته (٣) . « إنه أمين مع ضميره ،
ورجل أفعال (٤) . « والفعل وفقا للأخلاق هو إذن السمو بدرجتين فوق التجربة
طبيعيا وعقليا (٥) . « الرجل الأمين لا يصبو إلى السرور ، لكنه رجل أفعال
ومثل كل مفكر يريد الحقيقة ، لا السرور (٦) .

(١) انظر : «المنهج فى علم نفس العواطف» (باريس ، أسكان ، سنة ١٨٩٩) ، « علم
النفس مطبقا على الأخلاق والتربية» (باريس ، أسكان سنة ١٩٠٠) وخصوصا كتابه
الرئيسى فى تطور الوضئ : «فى التجربة الأخلاقية» (باريس ، أسكان ، سنة ١٩٠٠)

(٢) « فى التجربة الأخلاقية » ص ٧

(٣) الكتاب المذكور ص ١٠٥٩

(٤) الكتاب المذكور ص ١٢

(٥) » » » ١٣

(٦) » » » ٣٥

ومن هذه النظرة الأساسية إلى الرجل الأمين تنتج نتائج تربوية مهمة . فينبغي على الطفل أن يتعلم أن الأخلاق الحقيقية ليست ناموساً للأخلاق يعلن مرة واحدة وإلى الأبد ، بل هي بالأحرى الأخلاق المعاصرة ، وأن يكون المرء إنساناً معناه أن يحيا حياة عصره . يقول روه : « أوافق على أن يتحدث المرء عن سقراط وكنت ، لكن على أن يتحدث المرء أكثر وأكثر عن الجمعيات التعاونية وعن النقابات وعن الجمعيات التبادلية Mutualités (١) » .

ومادة التفكير الأخلاقي ينبغى أن تكون : الجريدة اليومية ، والشارع ، والحياة ، والكفاح اليومي . « فثقل هذا الموقف هو في الواقع وضعي ، علمي . وما يميز الموقف العلمي هو الاتحاد بين الفكرة والواقعة ، هو تحقيق الفكرة بالواقعة (٢) ، لكن الفكرة ليست أمراً ميتافيزيقياً ، والواقعة ليست واقعة مجردة للدراك العادي . بل الأمر يتعلق بفكرة تفضى إلى الواقعة ، وواقعة عملية تتحول إذن بواسطة عملية Manuel opératoire (٣) .

« إن الرجل الأمين كما عرفناه ، يناظر عالم العمل ، كما تشكله ممارسة العلوم التجريبية » . وبعبارة أخرى ، الرجل الأمين ليس ميتافيزيقياً وليس تجريدياً خالصاً يتعلق بسطح الأمور ، بل يعضى إلى غزو الحياة ، كما أن العالم يعضى إلى غزو الطبيعة . « والعالم الذي يفكر في الأمور الأخلاقية يضع نفسه في الموقف الذي يبناه (٤) » .

والخلاصة أن روه يؤكد أنه في كل ميادين الفكر الإنساني يمكن قيام موقف

(١) الكتاب نفسه ص ٢٣٦ — ٢٣٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٣٨ — ٢٣٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٣٩ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٤٠ .

علمي ، وايمست الفلسفة ، بل العلم هو الذي يستطيع أن يجمع النفوس والإزادات على الفعل وعلى الفكر اليوميتين . لكن ينبغي على الموقف العلمي أن يتكيف مع الأشكال المختلفة للواقعي أو المثالي . « والاختلاف بين العلم وبين الأخلاق يقوم في أن لادراك المشترك الذي يحقق الفكرة العلمية يناظر طبيعة خارجية . والعالم يشهد واقعة خارجة عنه أو بالأحرى مستقلة عنه تؤلف جزءا من نظام كوني غريب عن نظام الرغبات الانسانية وغير متأثر به ، وعلى الأقل هو غيره . والأخلاق هي علم النظام المثالي وعلم الميول والأفعال ؛ ولا تعرف غير المعتقدات الإنسانية (١) . »

بول لاكومب (١٨٣٤ - ١٩١٩)

وموقف الوضعية العلمية النزعة يتضح أيضا في ميدان فلسفة التاريخ . بشرط أن نفهم أن استخدام هذا اللفظ مشروع في مذهب الحياة الذي يغنيانا . وبول لاكومب هو أبرز مثليه عند نهاية القرن التاسع عشر . وعنوان كتابه الرئيسي : « التاريخ علما (٢) » ، بالغ الدلالة على موقفه ذي النزعة العلمية Scientiste . صحيح أن لاكومب ليس وضعيا بالمعنى المحدود لهذا اللفظ : فهو ينقد وضعية كونت وخصوصا النزعة الاجتماعية عند دوركهم . لكن من الحق أيضا أن قراءة كتب كونت قد تركت في نفسه آثارا لا يمكن أن تمحي ، وأنه يعد نفسه متابعا

(١) الكتاب نفسه ص ٢٤٠ .

(٢) باريس ، عند الناشر هاشت ، سنة ١٨٩٤ : ولاكومب مؤرخاً وعالم اجتماع أكثر منه فيلسوفاً . وبما بعد نظر هو إلى كتابه : « في علم الاجتماع » . ولتقتصر على ذكر دراساته النقدية والاجتماعية ، من بين مؤلفاته ، : « الوطنية » (باريس ، هاشت ، سنة ١٨٧٨) ، « بين مؤرخاً وعالم اجتماع » (باريس عند الناشر جاروبرير ، سنة ١٩٠٩) ، « الأسرة في المجتمع الروماني : دراسة في الأخلاق المقارنة » (باريس ، عند الناشر فيجو ، سنة ١٨٨٩) ، « نفسانية الأفراد والجماعات في نظرتين مؤرخ الأدب » (باريس ، ألكسان ، سنة ١١٠٦) .

لكونت من ناحية وللتيار الإجتماعى والوضعى المنبثق عن جون استيوارت مل واسينسر وتين من ناحية أخرى . لأنه يرفض بشدة كل تصور ميتافيزيقى لفلسفة التاريخ ، ويريد أن يصنع من التاريخ ، علما ، مثل الميكانيكا أو الفيزياء ، ، ويلج في تأكيد صنع التاريخ ، بنفس الروح من عدم التأثر (١) ، . ويسعى لبيان أن التاريخ يمكن أن يشيد على أساس على (٢) ويعتق مذهب الجبرية التاريخية والتصور الإقتصادى والمادى للتاريخ الذى يذكرونا إلى حد ما بكارل ماركس . ولا كومب يطلق اسم « التأسيسى ، على الوقائع العامة للتاريخ .

وخارج نطاق دوركهم ومدرسته أبرز التمييز المهم بين « التأسيسى ، والرضى ، أو كما يقول أيضا ، « الحادى ، événementiel . ومن الناحية النظرية ينبذ لحادث والواقعة الوحيدة التى لا علة لها بالمعنى العلمى لهذا اللفظ ، ابتغاء ألا يرى فى التاريخ بوصفه علما غير ما هو تأسيسى institutionnel . لكن أسباب هذا التأسيسى لا يبحث لا كومب عنها فى المجتمع ، مثل دوركهم ، بل يجدها فى الإنسان : ويريد « ترجمة الظواهر الاجتماعية إلى لغة علم النفس (٣) » . وبقدر ما يتعد عن دوركهم فإنه يقترب من تارد Tarde ، ويعزو دورا كبيرا للبحاكة ، والاختراع . لكن نظراته فى التاريخ هى فى أساسها اقتصادية ومادية . والشبه بينه وبين كارل ماركس واضح ، على الرغم من أن لا كومب لم يقرأ ماركس إلا بعد أن نشر كتابه . وعلى كل حال فإنه يؤكد « أن العنصر الاقتصادى قد أثر بقوة فى الباقي : فالتطور قد تم الشطر الأكبر منه تحت تأثير العامل الاقتصادى ، فهذا هو ما تدل عليه التجربة التاريخية (٤) » . « والثقافة (أو الحضارة) الإنسانية فى شكلها

(١) « تين مؤرخا وعالم اجتماع » ، ص ٥

(٢) « التاريخ علما » ، المقدمة ص X II

(٣) راجع هنرى بر Berr : « التاريخ التقليدى والتركيب التاريخى » . باريس ، السكان

سنة ١٩٦١ ص ٧٨

(٤) « التاريخ علما » ص ٣٧٠ .

الاسمى وهو الشكل العلمى أو الصحيح ، قد انبثقت مباشرة عن ممارسة المهن وعن العامل الاقتصادى وعن خلق الثروة - ذلك هو أبوها (١) ، « وعلم الفلك نشأ بين أيدي المنجمين الذين احترفوا مهنة التنبؤ بالمقادير الفردية وقراءة الطوالع ؛ والرياضيات قد نشأت بين أيدي المهندسين والمماريين ، والفزياء والكيمياء بين أيدي السحرة أو الصنعويين الباحثين عن الذهب ، والوصفات الأمراض ، والتاريخ الطبيعى بين أيدي الأطباء والتطبيين . والعلوم الاخلاقية أنشأها المربون والخطباء وفيما بعد أسهم فى إنشائها الكاهن الواعظ ، المرشد ، متلقى الاعتراف (٢) ، والأسرة أيضا ظلت يحكمها لدة لحولية فى أخلاقها ، التضامن الاقتصادى أو الشرعى أكثر من العواطف (٣) ، فاذا شئنا إذن أن نقدر بالمستقبل فينبغى ، قبل كل شئ ، أن نسير التسكين الاقتصادى للجماعات الحاضرة ، أعنى أحوال خلق الثروة وتوزيعها (٤) ،

أضف إلى ذلك أن لأكومب يعارض تصور التاريخ عند اكسينوبول Xénopol وخصوصا عند ريكتر Rickert . فهو يقول أن التاريخ ليس علم ماهر فردى ووحيد ، أعنى الأمور التى لم تحدث إلا مرة واحدة . « وعندى أن إنزاز الخلافات وما يميز وما هو فردى ليس هو الغاية الوحيدة للتورخ - وكذلك لإنزاز المشابهات وحدها . فهل أقول ما هو ذا الذى يهمنى؟ هو أن أكتشف كيف ولماذا نشأ ما هو فردى ووحيد وجديد عما هو مشترك ومشابه ، وهو دائما فى نفس الوقت الذى فيه القديم . ثم كيف ولماذا هذا الفردى وهذا الجديد قد أصبح بدوره مشتركا وعاما ، وفى هذه الصورة بعد أن دام مدة متفاوتة فى الطول ، قد

(١) الكتاب نفسه ص ٣٦٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٥٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٥٠ وما تلاها .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٧٠ .

أصبح قديما نسبيا^(١). والجدة التاريخية ليست أبدا جدة مطقة^(٢). وبمضيف
لا كومب قائلا: ولكن تصور أن المؤرخ لا يدرك غير اختلافات وتعارضات ،
فقيم يفيدنا تاريخه ؟ يفيد في إثارة الانفعال في نفوسنا. إذ يمكن أن يكون
مؤثرا ، أليما ، أسيانا وما شئت من هذه الألوان ، ولا أرى أن هذا ربح قليل ؛
لكنني أرى مع ذلك أن هذا التاريخ لا يفيد العقل العاقل ، ولا النقل العملي ،
إذ لا يمكن استخلاص أى تعميم منه ، ولا أى درس ولا عظة ولا نصيحة
ولا أى ضرب من ضروب التنبؤ^(٣). فنحن هنا إذن بازاء نزعة كوثنية :
« نعلم للتنبأ » . ولا يقر لا كومب بأى اختلاف في الطبيعة بين العلوم الطبيعية
والتاريخ . فهو يقول إن « التاريخ لا يمكن أن ينسكرك أنه لوحة للعالم الإنسانى
متابعة ؛ لكن ليس معنى هذا أن التاريخ يختلف كل الاختلاف عن العلم الطبيعى
كما يقول زيكرت . العالم الطبيعى يبدو أنه أقل اسرعا في التغير من العالم الانسانى -
هذا كل الفارق ، لأنه ليس ثابتا غير قابل للتغير إن العلم الطبيعى يتبدى
ذا طابع متثال ، أى ذا طابع تاريخى كما يتبدى ما يسمى باسم التاريخ - ولكن
هل يحق لنا أن نقول إن التاريخ يقدم لونا خاصا من حياة العالم ؟ »^(٤) صحيح
أن التاريخ منهاجا خاصا : هناك يحاول أن يقوم بخطوته الأولى ، أعنى تقرير أن
هذه الوقائع أو تلك قد جرت . ومن الواضح عند هذه البداية أن طرائقه تختلف
اختلافا كبيرا ، لا اختلافا كليا ، عن طرائق العلم الطبيعى . لكن إذا ما تمت
الخطوة الأولى فإنه يبقى علينا أن نستخلص، ونجرد الاشياء والأمور المشتركة العامة

(١) انظر مقال لا كومب تحت عنوان « التاريخ علما » : بمناسبة مقال زيكرت « مجلة

التركيب التاريخى » (٣ ص ٣) .

(٢) المقال المذكور ص ٤ .

(٣) المقال المذكور ص ٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٧ - ٨ .

- ٢١٥ -

وأن نربط فيما بينها وبين غيرها وأن ندرج الأقل في الأكبر . ومن أجل هذا فإن استخدام طرائق العلم الطبيعي لاغنى عنه أبدا (١) .

هنرى بر (١٨٦٣ -)

لا نحسب أنفسنا مخطئين إذا عدنا هنرى بر ، مع لاكومب ، مثالا للتصور الوضحي للتاريخ ، ففي رسالته للدكتوراه : « مستقبل الفلسفة : مخطط تركيب للمعارف قاضيا على التاريخ » (باريس ، هاشت ، سنة ١٨٩٩) يتخذ نقطة ابتدائه من هذه الفكرة وهي أن الإنسان الحديث يعاني من مشاقة كبيرة باطنية وأن الطريق الوحيد للتغلب على الأزمات وإعادة الوحدة بين العلم والحياة ، واستبدال التركيب المحيى الملىء بالإيمان بالتحليل البارد الدقيق . وكان شعاره : « ففهم كل شيء وتوحيد كل شيء » . وقد خضع لتأثير ذلك السلطان العلى بل وذى النزعة العلمية الذى سيطر على كثير من النفوس فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وهو أيضا كان ممن يؤمنون بأن عصر الميتافيزيقا قد انقضى نهائيا ، لأن كل الشا كل اليتافيزيقية يمكن أن تحل بموزة العلم . وإن يؤمن بسرعة بالقوة الشاملة للمنهج التاريخى ، لأنه وحده يمكنه أن يبين لنا ما إذا كان العقل الإنسانى قادرا على الحقيقة ، وهل توجد وحدة فى حياة الإنسانية . وبهذا المعنى كان يقول عن مشكلة التوحيد بين المعارف إنها نقطة توجيه تركيب العلوم .

ومن أجل خدمة هذه الآراء أسس بر فى سنة ١٩٠٠ « مجلة التركيب التاريخى » التى لا تزال تظهر حتى اليوم (٢) . وكان هدفها إبراز ما هو خاص وما هو مشترك

(١) الكتاب نفسه ص ٨ - ٩ .

(٢) السلسلة الأولى من هذه المجلة ظهرت من سنة ١٩٠٠ إلى سنة ١٩١٣ عند الناشر لو بول سرف فى باريس . والسلسلة الثانية تظهر من سنة ١٩١٣ عند الناشر « نهضة الكتاب » فى باريس . وابتداء من سنة ١٩٢١ صارت « مجلة التركيب » « لسان حال المركز الدولى للتركيب : وتشمل كل العلوم ، لكن جزءا من أعدادها ينضم ، « مجلة التركيب التاريخى » .

بين التاريخ السياسى والاقتصادى والدينى والأدبى والفنى والفلسفى ، والتقريب والمزج بين كل ألوان التخصص ، وجمع نتائج تجارب أولئك الأعلام الذين عالجوا بنجاح هذا الجزء أو ذاك من أجزاء التاريخ . ومن هنا جاءت عبارة : « التركيب التاريخى » ، *Synthèse historique* . أما أن كلمة « تاريخ » قد استعملت هنا بأوسع معانيها فهذا ما يدل عليه ثبت من أسهموا بالكتابة فى هذه المجلة ، وانقتصر منهم على ذكر أسماء : أندلير ، برنيم ، بر ، برنو ، بوجليه ، بوترو ، كروتشه ، موريس كروازيه ، أميل دوركهيم ، رودلف أويكن ، هنرى لشتنبرجيه ، بول لاكومب ، كارل لمپرشت ، جوليان لوشير ، ج . مونو ، فردريك روبه ، هينرش ريكرت ، بول تانرى ، أ . ر . اكسينوبول ، الخ .

حاول بر فى كتابه « التركيب فى التاريخ » (باريس ، ألكان ، سنة ١٩١١) أن يستعرض أهداف مجلته وفى الوقت نفسه أن يحدد الأغراض التى توخاها . فصرح بأنه لا يدعى تقديم نظرية جديدة فى التاريخ ، بل يمكن أن تنظر إلى محاولته على أنها محاولة توفيق . إنه يعارض « التركيب العالى » بالتركيب التحصيلى الخالص ، من ناحية ، وبفلسفة التاريخ من ناحية أخرى (١) . ذلك أن « المجموعة من الوقائع ليست لها قيمة علمية أكبر من المجموعة من طوابع البريد أو المحاربات البحرية » (٢) . ومن ناحية أخرى فإن فلسفة التاريخ التقليدية تبدو له « زودة بعناصر قبلية بحيث لا يمكن أن يأمل الوصول عن هذا الطريق إلى تركيب حقيقى » (٣) . إن التركيب التاريخى يتعارض ، من حيث المنهج ، مع فلسفة التاريخ . ومناهج فلسفة التاريخ المختلفة تستند إلى فروض وضعت مبادئ . وفى مقابل ذلك نجد أنه فى التركيب

(١) « التركيب فى التاريخ » ص ٣ .

(٢) « التركيب فى التاريخ » ص ١٩ .

(٣) « التركيب فى التاريخ » ص ٢٢ .

الغالبى كما يفهمه بر يتعلق الأمر بإيجاد الوسيلة التى بها يمكن اختيار التعميمات
الفرضية وتصديقها وتنسيقها ، والتى بها يمكن تأكيد القوانين الفرعية وتجنيمها
وردها إلى مبادئ مفسرة . فالعمل فى تركيب عملاً مشتراً هو صنع تاريخ
تصورات التاريخ ، أى البحث عن استخلاص النتائج المكتسبة والفروض
الحىوية من ذلك الجهد الطويل المتعدد . ومن المشاركة فى التركيب أن يدرس
المرء — بمعونة الوقائع ، ولكن نظرياً ، بطريقة مجردة — دور هذا الضرب من
العلل وهذا العنصر المفسر ، وتلك العناصر المفسرة المختلفة . ومن المشاركة فى
التركيب التاريخى أن يتعلق المرء بهذا الجزء أو ذاك من التوزيع الغيبى لضبط
قيمة الفروض فيه وتحديد دور العناصر المفسرة فيه . ومن المشاركة فى التركيب
أيضاً أن يدرس المرء ويحدد دور العناصر المفسرة المختلفة ضمن مجموع الماضى
الانسانى (١) .

ويعتقد بر أنه لا يمكنه الوصول إلى التركيب العلى إلا بالوسيلة العلمية التى
كشفت عن شدة خصوصيتها فى البحث عن وقائع الطبيعة مستقلاً عن كل
ميتافيزيقا ، بالاقتصار على مشاهدة الروابط . « وقائع ممكنة ، قوانين ، أسباب ،
روابط الامكان والضرورة والمنطق : هذه الكلمات القليلة ترد التاريخ إلى عنقثره
البسيطة ، وتوضح عمل المؤرخ الذى يريد القيام بعمل على » (٢) . وبهذه الروح
يقوم بر بفحص النظريات التى اقترحت حديثاً ، حاسباً حساباً لنتائجها ليجدد وجهة
نظره . ويجد أن كلية القوانين مشروطة ، وليست مطلقة ، لأن الامكان يختلط
مع النظام فى كل موضع . يكون ثم « قانون ، حيث يسود الشبه ، وعلوم
القوانين لا تتضمن الاطراد المطلق » (٣) .

(١) « التركيب فى التاريخ » ص ٢٦٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٣ ، ٧٦ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١١١ .

كذلك ينقد بر النزعة الاجتماعية عند دوركهم الذي ينظر إلى الواقعة الاجتماعية على أنها شيء أصيل وعلى أنها ينبوع التاريخ الانساني . قال بر : أيا ما كانت الحقيقة الواقعية التي تكشف عنها الجماعات ، ومهما يكن من شرعية هذا التجريد : الجماعة (المجتمع) ، ومهما يكن من أهمية هذا العامل للتفسير التاريخي فينبغي ألا نضع قبلياً ، كرد فعل ضد التاريخ الفردي ، السكان الاجتماعي على أنه من المعطيات التي لا تقبل الرد ، والينبوع الأصلي لكل الوقائع الانسانية (١) . إن التركيب لا يمكن أن يتجرد عن كل الامكانيات الفردية . ولهذا فإن بر يود أن يكمل تارد ودوركهم الواحد بالآخر ، مع اقراره بأن دوركهم أقرب جدلاً إلى الحقيقة (٢) . ومع لا كومب يلجأ في توكيد نطاق وأهمية ما هو أساسي (٣) institutional ويرى أن التنظيم الاجتماعي هو في جوهره من طراز سياسي وقانوني واقتصادي . إن علم الاجتماع الدوركيمي يميل إلى الغض من شأن ما يصدر عن النمو المنطقي للشخصية وليس فقط ما هو شخصي ، في العمل الأخلاقي للفرد . وكون يمثل فلسفة التاريخ التقليدي نسجوا دوراً غير مقبول للغاية فإنه لا ينتج عن هذا أنه ينبغي انكار كل منطق على التاريخ وكل فعالية للأفكار . أن عملية الغائية هي في نظر بر عملية منطقية . وما يسمى تسكيافاً هو من المنطق الحي (٤) . فإذا كانت الحاجة المنطقية أساساً للتنظيم السياسي والاقتصادي ، فإن المنطق هو الذي ينبغي أن يصنع أساس التطور الاقتصادي (٥) . ويلعب الفرد فيه دوراً جوهرياً . وأخيراً يبدو أن بر يعزو للتاريخ معنى واتجاهاً ، إذ قال : « إن العلة العميقة في التاريخ ستكون إذن تفتح الحياة بواسطة العلم ، في العقل » (٦) .

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٩٩ - ١٠٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٣١ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٢٨ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٥٣ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

ولإثبات الضرورة والإمكان العمل للتركيب التاريخي أسس بر مشروعا موسوعيا ضخما عنوانه « تطور الانسانية » (مكتبة التركيب التاريخي ، باريس نهضة الكتاب) . وهذا المشروع الذي يتبدى على شكل تبسيط عال ، يهدف إلى تفهيم القراء مسائل « التركيب » . ومن أسهموا فيه - أيا كان فرع العلم الذي ينتمون اليه : علم الانسان ، التاريخ المؤرخ Historisa te ، علم الآثار ، علم الاجتماع ، تاريخ العلوم ، تاريخ الفن ، الخ - نقول إن من أسهموا فيه هم علماء يقيمون فروضهم التفسيرية على نتيجة الدراسات الخاصة « وتطور الانسانية » . ينقسم إلى أربعة أقسام : الأول : المدخل (ما قبل التاريخ ، التاريخ الأول protohistoire ، العصر القديم) ويشمل ٢٦ مجلدا ؛ الثاني : نشأة المسيحية في العصر الوسيط (٢٥ مجلدا) ؛ الثالث : العصر الحديث (٥ مجلدا) ؛ الرابع : العصر الحاضر (٢٤ مجلدا)

وهذا المشروع ملحق « بالمركز الدولي للتركيب ، الخاص بالعالم ، والذي أسسه بر سنة ١٩٢٥ » . والدراسات التي سجلها هذا المركز في برناجه تستلهم المبدأ الوضعي ذا النزعة العلمية ، الذي يقول إن البحث عن العام ينبغي أن يقوم على أساس دراسة ماهو خاص ، فلا يقصد إلى استجداء الوقائع ابتغاء تبرير فروض ميتافيزيقية أو غيرها ، بل إلى ترك الوقائع تتحدث من تلقاء نفسها واستخلاص الأفكار العامة منها . وحرص المركز على إشراك مختصين أجانب وفرنسيين على السواء . وأنشأ أولا قسما للتركيب التاريخي مديره هو بر نفسه . وهدفه الأساسي هو وضع معجم تاريخي شبيه بالمعجم الفلسفي اللاند أو المعجم القانوني الجاري نشره . وهناك قسم تاريخ العلوم يديره ألدو مييل ، الإيطالي ، وقسم ثالث ، يديره ب . لانجفان P. Languevin ، يختص بعلوم الطبيعة . وأخيرا هناك قسم يديره أبل ريه Rey عنوانه : قسم التركيب العام ، يدرس ، مثل سائر الأقسام ، الجسما كل القائمة بين العلوم ، والفلسفة ، وتاريخ الأفكار .

- ٢٢٠ -

ومن العلامات المميزة الأخرى لهذا المركز تنظيم وأسبوع سنويا للتركيب يتناول عرضا يستهل بمناقشة ويتعلق بالمشاكل الجوهرية ذات الأهمية العلمية الحاضرة . وهذه موضوعات « الأسابيح » : التطور في بيولوجيا الحضارة (١٩٢٩) ، النفسية ، نشأة المجتمع (١٩٣٠) ، نظرية الكم ، الفردية (١٩٣١) ، تطور الفلسفة . الجمهور (١٩٣٢) .

ألفرد اسبيناس (١٨١٤ - ١٩٢٢)

علم الاجتماع عند الفرد (١) اسبيناس يستلهم أيضا الوضعية في جوهره . وتحت تأثير اسبنسر وكونت يريد أن يعطى لعلم الاجتماع أساسا وضعيا علميا ويسعى لبيان أن القوانين التي تسود في ميدان التطور البيولوجي (التطور ، التكيف مع الوسط ، التفاضل ، الصراع للوجود ، الاختيار) هي بعينها التي تسود الوقائع الاجتماعية (٢) . وبعبارة أخرى فإن نقطة الابتداء عند اسبيناس هي الفكرة القائلة بأن قوانين الاجتماع لدى الإنسان هي في أساسها نفس القوانين التي توجد في مجموع المملكة الحيوانية . « لا كائن حي واحد . والحيوانات خصوصاً تقيم روابط متعددة بالموجودات التي تحيط بها . . . وهكذا فإن الحياة المشتركة ليست في المملكة الحيوانية واقعة عرضية ؛ وهي ليست ، كما يعتقد غالبا ، امتياز لبعض أنواع منخولة في السلم الحيواني : القندس ، البقرة ، النمل ؛ بل

(١) أهم مؤلفات اسبيناس عنونه : « الجماعات الحيوانية : دراسات في علم النفس المقارن » (باريس عند الناشر باير Bailliere سنة ١٨٧٧) ولتذكر من بين سائر كتبه : « اصول التكنولوجيا » (باريس ألكال سنة ١٨٩٧) ، « الفلسفة الاجتماعية في القرن الثامن عشر والثورة » ، (باريس ألكال سنة ١٨٩٨) ، « تاريخ المذاهب الاقتصادية » (باريس ألكال سنة ١٨٩١) « ديكارثة والأخلاق » (نشر بعد وفاته باريس ألكال سنة ١٩٢٤) .

(٢) « في الجماعات الحيوانية » ص ١٣٩ ط ٢ سنة ١٨٧٨ .

هى واقعة معتادة ثابتة كلية ، (١) . والقوانين الاجتماعية خاضعة لقوانين ، وهذه القوانين مى عينها فى كل مكان تظهر فيه هذه الوقائع ، بحيث تواف فى الطبيعة ميدانا فسيحا له وحدنة المتمايزة ، وكلا متجانسا مترابطا فى كل أجزائه . فاذا شئنا إذن أن نجد القوانين العلمية للحياة المشتركة ، فانه ينبغى البحث عن مظاهرها فى كل السلم الحيوانى (٢) . والواجب المنوط بالعلم الاجتماعى حاليا هو ، فى نظر اسپيناس ، مواصلة عمل كونت واسبنسر فينبغى عليه دراسة الوقائع الاجتماعية وقوانينها وأن يصبح علما تجريبيا مثل سائر العلوم (٣) ؛ وينبغى عليه أن يرى ليتنبأ ، وأن يقيم التحديدات العديدة المواقف الماضية اقتناعا منه بأن الوقائع المقبلة ستوالى وفقا لنفس القوانين (٤) . ويقر اسپيناس بأن تمت قوانين ضرورية الوجود الاجتماعى تفرض نفسها على العقل بالوراثة والتربية وتأثير البيئة وهو تأثير لا يمكن تجنبه (٥) . لكنه يعتقد أيضا أن هذا الفرض لا يتعارض مع النزعة اروحية والدين ؛ لأن المقارنة بين الحياة الاجتماعية للانسان والحياة الاجتماعية للحيوان لا تعنى أبدا أى تحقير للانسان . بل بالعكس : - حينما يتم وضع علم اجتماع حيوانى فسنجد أن القوانين الجوهرية للجماعة الانسانية واحترام القانون والقيمة المطلقة المعزوة إلى الفرد قد صدقتها ملاحظات العلماء الطبيعيين وأيدتها بقوة . كيف ؟ لأن الجماعات الحيوانية لا توجد هى الأخرى الا بهذه القوانين نفسها . وبدا من أن يكون الصراع للوجود وتحطيم الفرد هو العلامة المميزة للحياة فى نطاق نفس الهيئة ونفس الجماعة ، فان التعاون للقيام بهذا الصراع على نحو أفضل واحترام الفرد هما الشرط الأول والطابع

(١) الكتاب نفسه ص ٨ - ٩ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٩ - ١٠ .

(٣) " " " " ١٤٠ .

(٤) " " " " ١٤١ .

(٥) " " " " ١٤٥ - ١٤٧ .

الغالب ، (١) . ورفع الجماعات الحيوانية هوى الوقت نفسه ورفع الجماعة الانسانية التي تفوقها بمراحل عديدة وتتفوق عليها من عل (٢) . والتبادل المعتاد للمصالح بين ألوان من النشاط متفاوتة في الاستقلال - تلك هى العلامة المميزة للحياة الاجتماعية ، وهى علامة لا تغير أبدا جوهرها الاتصال أو الابداع والاضطراب الظاهر أو الترتيب المنظم للأجزاء فى المسكن ، (٣) .

وعلى كل حال فإن أسبيناس يرفض كل تفرقة فى الطبيعة بين الإنسان والحيوان وينظر إلى الجماعات بوجه عام على أنها كائنات حية ، والوقائع الاجتماعية تجمع ، فى نظره ، وفقاً لنفس القوانين التى لعناصر السكان العضوى ، ولا غاية لها ، شأنها شأن الظواهر الحيوية ، غير المحافظة على السكان الجسمى وتنميتها . والحق أن الوقائع الاجتماعية للجماعات الانسانية ليست إلا أسماء أخرى لوقائع نجدتها فى الجماعات الحيوانية . وهكذا فبالانتقال من نظام إلى نظام فإن التوافق العضوى يصبح تضامناً ، والوحدة العضوية المشكلة فى المسكن تصبح شعوراً خفياً ، والاتصال يصبح تقاليد tradition وتلقائية الحركة تصبح اختراعاً لأفكار وتخصص الوظائف يتخذ أبداً تقسيم العمل ، وناسق العناصر يتحول إلى مشاركة وجدانية ، وتوقف العناصر بعضها على بعض يتحول إلى احترام وإخلاص ، وجبرية الظواهر تصبح اتخاذ قرار وحرية فى الاختيار (١) ، وبهذا المعنى يمكن أن يقال أن علم الاجتماع يعتمد بجزءه ، مثله مثل علم النفس ، فى الفسيولوجيا وإن كان مختلفاً عنها . صحيح أن أسبيناس يلاحظ أنه لا يريد أبداً تفسير شكل أعلى من أشكال الوجود بشكل أدنى . ويقول : « إن المجتمع كائن حى ، لكنه يختلف عن غيره بكونه ذا شعور » .

(١) الكتاب نفسه ص ١٥٢ - ١٥٣

(٢) الكتاب نفسه ص ١٥٥ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٥٨ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٥٢٨ - ٥٢٩ .

وإن المجتمع شعور حي، أو كائن عضوى مؤلف من أفكار . . . وبلا من محاولة تفسير الشعور بالسكان العضوى المادى، نميل بالأحرى إلى تفسير السكان العضوى المادى بالشعور، (١). ومع هذا القيد يمكن عد قوانين وقائع الشعور هى نفس قوانين الوقائع الحية، «لأنه كما أنه لا يوجد غير عالم واحد، فإنه لا يمكن أن يكون ثم غير قانون واحد، هو قانون التطور، (٢). لكن على الرغم من هذا التقييد فإن أسبيناس ظل وضعياً ذا نزعة طبيعية. naturaliste . . . وما يحول لنا تأكيد ذلك هو خصوصاً نظارته إلى العواطف الاجتماعية على أنها تتكون جوهرياً «بواسطة تحول متزايد للأثرة إلى إثارة أو لحب الذات إلى حب الغير» .

«فالإيثارة إذن أثرة ممتدة، والشعور الاجتماعى هو شعور فردى» (٣)

جوستاف لوبون (١٨٤٢ - ١٩٣١)

جوستاف لوبون من أشهر علماء الاجتماع الفرنسيين فى الوقت الحاضر ويرتبط من بعض النواحي الجمهورية — بالتيار الوضعى . وقد أهدى كتابه «نفسانية الجماهير» (باريس، ألكان، سنة ١٨٩٥) إلى ريبو، وأهدى القوانين النفسانية لتطور الشعوب» (باريس، ألكان، سنة ١٨٩٤) إلى ريشيه (١) R. Chet وهو ينظر إلى الجنس race على أنه مجموع خصائص فزيائية هى الأساس فى الفروق النفسانية وهى التى تحددها تماماً. وفى دراسته لمشا كل علم نفس الجماهير والشعوب،

(١) الكتاب نفسه ص ٥٣٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٣٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٥٤٦ .

أراد أن يستخدم منهجاً علياً خالصاً فقال : « إذا شئنا أن نبقى في الحدود الضيقة ،
 لكن المؤكدة ، للأمور التي يمكن العلم أن يعرفها ، ولا نضل في ميدان الفروض
 التي لا طائل تحتها والتخمينات الغامضة فانه ينبغي علينا أن نشاهد الظواهر التي هي
 ميسورة لنا وأن نقصر على هـ . المشاهدة » (١) . فوجد أن ما يميز الأجناس
 العليا من الأجناس الدنيا هو أن الأولى تملك عدداً معلوماً من الأناخ الكبيرة
 التطور ، بينما الثانية لا تملك منها شيئاً . ولوبون خصم عنيد لفكرة المساواة
 والثورات الاجتماعية . « والأفراد الذين يؤلفون الأجناس يكشفون فيما بينهم عن
 مساواة بيئية . وبقدر ما تصعد الأجناس في سلم الحضارة فإن أبنائها يميلون إلى زيادة
 التفاصل والتبيز . والنتيجة المحتومة للبدنية هي تفاضل الأفراد والأجناس . فالشعوب
 إذن لا تسير نحو المساواة . بل تسير نحو ازدياد عدم المساواة » وروح المجلس
 ليست في نظر لوبون غير مجموع الخصائص المشتركة التي تفرضها الوراثية على كل
 أفراد هذا الجنس . وحينما يجتمع عدد معين من هؤلاء الأفراد في جمهور من أجل
 العمل ، فإن المشاهدة تدل على أنه من مجرد تقاريرهم تنشأ خصائص نفسانية جديدة
 تقوم فوق خصائص الجنس وتختلف عنها أحياناً اختلافاً بينياً (٢) . والملاحظة
 الدقيقة لوقائع التاريخ تبين لنا أن الكائنات العضوية الاجتماعية لما كانت معقدة
 تعقيد سائر الكائنات فانه ليس في وسعنا أبداً أن نجعلها تخضع مفاجأة لتحولات
 عميقة (٣) . والنظم والقوانين تعبير عن روحنا وعن حاجتنا . ولما كانت صادرة
 عن النفس فانها لا تستطيع أن تغير الحاجات . وأخيراً نستطيع أن نتحدث عن تشاؤم
 لدى لوبون من نوع تشاؤم اشبنجلر فيما يتعلق بتطور الشعوب ، حين يقول :

(١) « قضايا الجماهير » ص ٧١١

(٢) « نفسانية الجماهير » ص ١

(٣) الكتاب نفسه ص ١١١ .

إن الانتقال من الحمجية إلى الحضارة سعياً وراء حلم، ثم الانحلال والموت إذا ما فقد هذا الحلم قوته ، هذا هو دور cycle حياة الشعوب ، (١)

ليون بورجوا (١٨٥١ - ١٩٢٥)

وروح الوضعية ذات النشأة الكونتية تنفذ من خلال مساعي كثير من ممثلي الحركة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية في الوقت الحاضر في فرنسا . ولنتذكر أولاً ليون بورجوا لأنه رائد عظيم في هذا الباب ولأنه لعب دوراً بارزاً في الحياة العامة في فرنسا ، خلال الثلاثين أو الأربعين سنة الأخيرة (٢) . وبهنا في المقام الأول بين مؤلفاته دراسته عن « التضامن » (٣) . وبورجوا يعد نفسه واحداً من أولئك الذين استعانوا « منذ كونت » بالعلوم الطبيعية ليسألوها حلاً للدرامة الإنسانية (٤) . وهو يلاحظ أن ما يريد ، هو أن يعطى للأخلاق بوجه عام وفكرة التضامن بوجه خاص أساساً علمياً محضاً ، أو — وهو نفس الأمر — أن يطبق الإيمان بحتمية القوانين الطبيعية في الميدان الاجتماعي والأخلاق ويبين أن فكرة التضامن (أو التكافل) الاجتماعي هي نتيجة قوتين ينظر إليهما في الآونة الأخيرة على أنها وثيقتا الارتباط ، هما : المنهج العلمي والفكرة الأخلاقية (٥) . وبورجوا أيضاً ممن أخذوا بهريق تقدم المنهج العلمي . « إن المنهج العلمي ينفذ في كل ميادين المعرفة ، والعقول الأشد تأييداً تخضع له شيئاً فشيئاً مع احتجاجها عليه » (٦) . ولم يبق ثم غير خطوة واحدة للاقرار بالحتمية الصارمة في الميدان

(١) الكتاب نفسه ص ١٩١ .

(٢) كما لاحظنا من قبل كان ليون بورجوا هو الذي أسس في السكوليج دي فرانس

« كرسى الفلسفة الوضعية » ليشغله بير لافيت .

(٣) باريس عند الناشر ارمان كولان سنة ١٩١٢ ط ٧ . أما الطبعة الأولى فقد ظهرت سنة ١٨٩٦ ونحن نشير هنا إلى الطبعة السابعة .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٦ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٦ - ٧ .

(٦) الكتاب نفسه ص ١٥ .

الاجتماعى أيضا ، قال : « إن الظواهر الاقتصادية والاجتماعية تخضع ، كما أصبح معلوماً ، لقوانين صارمة لا مفر منها ، شأنها شأن الظواهر الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية ، فهذه وتلك تخضع لروابط عليية ضرورية ، يسمح الاستقراء المنهجي وحده للعقل بمعرفتها وقياسها .. والقوانين الاجتماعية الطبيعية ليست إلا تعبيراً — بدرجة أعلى — عن قوانين فزيائية وبيولوجية ونفسية وفقاً لها تنمو الكائنات الحية والعاقلة وتتطور ، (١) . ولهذا فإن الروابط بين الفرد والمجتمع الانسانى ينبغى أن تتعبر بواسطة المنهج المشترك بين كل العلوم (٢) .

وقانون التكافل (أو التضامن) قانون كلى فى نظر بورجوا . فما هو قانون لجاذبية ، مثلاً ؟ — إنه « قانون تضامن الأجرام السماوية » ، (٣) وكذلك هناك تضامن بين الانسان والكون بوجه عام والارض وعالم الأحياء بوجه خاص ، « إن الناس ، فيما بينهم ، موضوعون وباقون فى علاقات اعتماد متبادل ، شأنهم شأن جميع الكائنات وجميع الأجسام ، فى كل نقط المكان والزمان » ، (٤) . وثم تضامن بين ماضى الانسانية ومستقبلها . قال بورجوا على غرار كونت : « إن الانسانية تتألف من موتى أكثر مما تتألف من أحياء ؛ وجسمنا ، ونتاج عملنا ، ولقنتنا ، وأفكارنا ، ونظمنا ، وفنوننا — كل هذا هو — بالنسبة إلىنا تراث وكثر تكدر شيئاً فشيئاً بواسطة الأجداد » ، (٥) . واتحاد الأفراد يسهم ليس فقط فى تطوير كل منهم ، والتضامن الذى يربط بينهم ، بدلا من أن يعوق نشاطهم ويقف نموهم يزيد فى قواهم ويسرع فى نموهم . والقانون الكبير لتقسيم العمل الفسيولوجى ليس

(١) الكتاب نفسه ص ١١ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٤ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٠ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٢ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٢ .

لأن تنسيق الجهود الفردية : ومن هنا ينتج أن الخير الأخلاقي سيكون من الآن فصاعداً ، كما قال سكريتان Secrétan ، أن نجعل أنفسنا وتصور ذاتنا على أننا أعضاء في الإنسانية ؛ والبشر سيكون أن نجعل أنفسنا منزهين ، وأن تفصل أنفسنا عن البنية التي نحن أعضاء فيها (١) .

تلك خلاصة المذهب العلي للتضامن الطبيعي ، الذي دعا إليه ليون بورجوا

رينيه فورمس (١٨٩٦ — ١٩٢٦)

رينيه فورمس يعد نفسه متابعاً لعلم الاجتماع الوضعي الذي أقامه أوجست كونت ، وجل أعماله - وهي كثيرة جداً - هي من وحي كونت ، وفي تدريسه حاول حتى وفاته ، تفهيم مذهب أستاذه . وكتابه الأساسي هو رسالة الدكتوراه : « الكائن العضوي والمجتمع » (٢) . وهو في برهانه على النظرية البيولوجية الأساسية في المجتمع بوصفه كائناً عضوياً يستند إلى فكرة كونت في « الكائن العضوي الاجتماعي » ، التي تقول إن الظواهر الاجتماعية ، إذا لم تكن من نفس نوع الظواهر البيولوجية ، فهي بحاجة لها من غير شك (٣) . ويسمى فورمس لبيان أن العلاقات القائمة بين عناصر الكائن العضوي توجد أيضاً بين عناصر المجتمع صحيح أن نموذج « المجتمع » أكثر تعقيداً من نموذج « الكائن العضوي » ، ولكن القسمة الكبرى لنموذج « الكائن العضوي » نجدها في نموذج « المجتمع » ، ولها كان المجتمع أكثر تعقيداً ، فانه يمكن أن يسمى كائناً عضوياً عالياً ، ونشر

(١) الكتاب نفسه ص ٣٩ .

(٢) باريس ، عند الناشر جازو برير سنة ١٨٩٥ ؛ ولنذكر من بين سائر مؤلفاته : « فلسفة العلوم الاجتماعية » في ٣ مجلدات سنة ١٩٠٣ ، سنة ١٩٠٧ (مكتبة علم الاجتماع المعاصرة) « الجمعيات الزراعية » (باريس ، سنة ١٩١٤) ؛ ومقالات عديدة في « المسائل الدولية » ، « علم الاجتماع » ، وقد كان مديراً لها .

(٣) « الكائن العضوي والمجتمع » ، ص ٩ ، قارن كونت « معاضرات » الدرس الثاني .

المجتمعات ووظائف أعضائها وأمراضها يكرر - بصورة مكبرة ، مع اضافات وتغييرات مهمة ، لكن على نفس الموضوع الأساسى - تشرح الكائنات العضوية ووظائف أعضائها وأمراضها . والقوانين التى تحكم أعضاء البنية الاجتماعية هى على الأقل جزئيا - نفس القوانين التى تحكم خلايا الكائن العضوى (١) . ويسمى فورمس للبرهنة على أن الكائنات العضوية الفردية تؤلف ، باتحادها فى مجتمع ، كائناً جديداً أشد تعقيدا منها ، لكنه مماثل لها ، كائناً يعيش مع ذلك لنفسه ، ويفعل فيها بقدر ما تفعل هى فيه (٢) .

ومن ناحية المنهج أيضا ينبغى ، فى نظر فورمس ، أن تكون البيولوجيا نموذجا لعلم الاجتماع . و ما هو المنهج الأساسى فى العلوم الطبيعية ؟ إنه الملاحظة . فيجب علينا أن نلجأ اليها أيضا فى علم الاجتماع ، (مباحث مكاتب الاحصاء ، تحقيقات مصلحة العمل ، الأبحاث المقررة - المونوغرافيات - عن المدن والأسر ، أخبار الأسفار فى البلاد البعيدة ، تاريخ الماضى ، الخ) . لكن ليس هذا كل شئ . فان التجريب يمكن أيضا أن يكون له مكان فى علم الاجتماع ، (٣) . أما فيما يتعلق باستثمار الوقائع المجموعة ، فان الطرائق التى ينبغى سلوكها هى نفس الطرائق المستعملة فى العلوم الطبيعية : وأهمها التصنيف ، والاستقراء ، والاستدلال . لكن ما يستطيع عالم الاجتماع استعارته من عالم البيولوجيا لا يقتصر على طرائق العمل والمناهج ؛ فى وسعه أيضا أن يستعين بالنتائج التى قررها عالم البيولوجيا (٤) . وأبحاث ج . ل . دوبرا D. L. Duprat العديدة يسودها أيضا الايمان بقدره المنهج العلمى فى علم الاجتماع قدرة لاحد لها

(١) « الكائنات العضوى والمجتمع » ص ٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٢ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٩٦ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٩٨ .

وهو يؤمن بمستقبل الديمقراطية ولهذا يعتقد أن واجبه أن يسهم بنصيبه
« في البحث العلمى عن الوسائل العلمية لتنظيم العقل لدولة المستقبل » ، (١) :

وهو ينظر الى المجتمع على أنه « واقعة طبيعية » ، « لقدقات الأوان الذى كان
يمكن فيه جعل الطبيعة معارضة للمجتمع والنظر الى هذا الأخير على أنه اختراع
الإنسان » ، (٢) . ويرى دوبرا أن ثمت روابط وثيقة بين علم الحياة وعلم النفس
وعلم الاجتماع . لكنه يميز بين ما هو فردى وما هو نفسانى ، ومن المحتمل أنه كان
يفكر فى دور كهيم حين وضع هذا التمييز . قال « فى كثير جدا من الاحيان يخلط
بين ما هو فردى وما هو نفسانى ، كما لو لم يكن من الممكن أن يكون الفرد بطبعه
اجتماعيا ونفسيا » ، (٣) . « الواقعة الاجتماعية الجزئية هى تأثير نظام اجتماعى على
أفراد » ، (٤) . « فالانتحار مثلا « تعبير جزئى عن واقعة عامة اجتماعية مرضية
هى : التحلل الاجتماعى » ، (٥) : وعلى كل حال فان دوبرا يريد الى تكوين علم اجتماع
موضوعى خالص مستندا الى كونت واسبنسر واسبيناس وشيفله ودوركهيم
وليلينفلد . والغاية التى يستهدفها للأبحاث الاجتماعية هى الكشف عن القوانين
التي تحكم ظهور الأنماط الاجتماعية (٦) . وثمة فائدة جلى فى دراسة القوانين
المشتركة للوظائف الاجتماعية والنفسانية والبيولوجية وفى وضع فسيولوجيا
المجتمع ، كما وضعت فسيولوجيا العقل والفسيولوجيا الحيوانية والنباتية (٧) .
والمثل الأعلى الاجتماعى الذى يكون فيه تضامن الوظائف قاعدة أخلاقية
ينبغى على الدولة أن تفرض مراعاتها بكل دقة » (٨) . وأخيرا نجد دوبرا يلج فى

(١) « العلم والديمقراطية : بحث فى الفلسفة الاجتماعية » ، باريس ، عند الناشر جاريو
جويرير ، سنة ١٩٠٠ م ، ص ١ ، ٢٧ (وقد أهداه إلى بويسون ودوركهيم) .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٤ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٥٣ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٥٥ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٦١ .

(٦) الكتاب المذكور ص ١٠٨ .

(٧) الكتاب نفسه ص ٧٣ .

(٨) « » « » « » ١٢٤ .

تؤكد هذه الواقعة وهي أن إيمانه بمستة ميل الديمقراطية ليس نتيجة أمنية فحسب ، بل هو أيضا نتيجة تليوءات اجتماعية خاصة وعامة ، (١) .

* * *

وتحت تأثير كل من دوركهم وليفى بريل ، حاول ألبير باييه إقامة علم الوقائع الأخلاقية Ethologie^(٢) ، ويعنى به الدراسة الوضعية الخالصة التي تفسر الوقائع الأخلاقية ، بمزول عن كل محاولة المناقشتها وتبريرها ، الوقائع كما تظهر لنا فى الصيغ ، واللغات ، والقوانين ، والآيين ، والآداب ، بغض النظر عن أصولها الفردية . والوقائع الأخلاقية - وهي فى هذا تشبه الوقائع الفلسفية والفزيائية والنيولوجية والاقتصادية - لا يمكن تقريرها وتجميعها فى قوانين إلا بفضل البحث المستقصى المضى الخاضع للقواعد المعتادة للبحث العلمى ، (٣) . والواقعة الأخلاقية هي ، بالنسبة إلى الباحث فى علم الوقائع الأخلاقية ، تمييز الخير والشر كما يظهر هذا التمييز فى الوقائع الاجتماعية : من صيغ ولغات وقوانين وآيين وآداب . فاذا ما تقررت هذه الوقائع فينبغى أن نبحث عن قوانينها ، أى أن نشهد فى نقط محددة علاقات ثابتة بين الوقائع . ومشاهدة هذه العلاقات الثابتة لا يمكن أن يتم إلا باستخدام المنهج المقارن : إذا كنا نقصد من كلمة .

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٦ .

ولنذكر من بين سائر مؤلفات دوربا : التكاليف الاجتماعى « باريس ، عند الناشر دوان Doin سنة ١٩٠٧ » ، « المدخل التاريخى إلى علم النفس الاجتماعى » (باريس ، سنة ١٩١٩) ، « علم النفس الاجتماعى » (باريس ، دوان ، سنة ١٩٢٠) . ولا شك فى أن دوربا قد خضع أيضا لتأثير جاستون ريشار صاحب كتاب « علم الاجتماع العام والقوانين الاجتماعية » (باريس ، دوان ، سنة ١٩١٢) ، ويؤكد ريشار أن علم الاجتماع العام يتصف بالخصائص الثلاث التي يتصف بها العلم الدقيق ، وهي : العموم ، تسلسل الظواهر فى الزمان ، صدق البراهين . وهو يضع هذه النظرة فى مقابل وضعية أوجين دى روبرتى المفرطة من ناحية ، وعلم الاجتماع الدينى عند دوركهم من ناحية أخرى .

(٢) « علم الوقائع الأخلاقية » ، باريس ، ألسكان ، سنة ١٩٢٥ .

(٣) الكتاب المذكور ، ص ٢ - ٢٠ .

تاريخ - المنهج والروح النقدية، فإن علم الوقائع الأخلاقية في حاجة قبل كل شيء إلى حمام كبير من التاريخ، لكن ينبغي أن يخرج من هذا الحمام أضنى وأقوى، أي أقدر على الارتفاع إلى القوانين، (١).

والدراسة التي عنوانها باييه بعنوان: «الانتحار والأخلاق» (باريس، ألكان سنة ١٩٣٢) تواصل وتكمل إلى حد ما التفسير الاجتماعي للانتحار - وفقاً لدوركيم.

أما العالم بالهنديات ومؤرخ الأديان بول أولترامار (١٨٥٤ - ١٩٣٠)، من جنيف، فإنه لم يخضع لتأثير الوضعية الكونتية المباشر، وإذا كنا نضعه في هذا الموضوع من كتابنا هذا فلأنه يقدم عن طبيعة ونشأة وقيمة الدين تفسيراً وضعياً في جوهره وعلمياً، وأن، حكمة الحياة «Biosophie» التي قال بها أن تسهم تبعاً لذلك في إتمام تخطيطنا للتيار الأول. قال أولترامار: «إن الدين إذا لوحظ في تاريخه يبدو كأنه جماع العواطف والعقائد، والأفعال والنظم، التي أثارها في الأفراد والجماعات ظواهر الكون والحياة التي يشعر الإنسان بأنه غير قادر على فهمها أو على تعديلها حسبما يريد» (٢). والجهل والعجز الانسانيان يبدوان أساساً لكل الأديان. ولهذا فإنه مع تقدم الحضارة، وخصوصاً مع تقدم العلم والصناعة والشعر، فإن دواعي الدين تتضاءل شيئاً فشيئاً. «والتجربة الدينية لا شأن لها بالتجربة العملية، فهذه لا تصدق إلا إذا استبعدنا منها كل عنصر شخصي. والتجربة الدينية شخصية وليست شيئاً غير هذا» (٣). ومن الناحية

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٥ - وفي كتابه «الأخلاق العلمانية وأعداؤها» (باريس

عند الناشر ريدر، سنة ١٩٢٥) يجاهد باييه في سبيل إقامة أخلاق علمانية.

(٢) «الدين وحياة الروح» باريس، ألكان، سنة ١٩٥٥، ص ٨.

(٣) الكتاب نفسه ص ٧٨.

الروحية نجد أن الانسان لا يكسب من الدين شيئاً لا يستطيع أن يحصل عليه عن طريق آخر . والوحى لا يكشف لنا عن شيء عال ، وإنما يكشف لنا فقط عن الرغبات والمشاعر والأوهام التي لدى وسطائه من البشر وهم بشر جداً (١) . ويقر أولترامار أنه ليس بصحيح أن النفس الانسانية تتمتعش بطبعها للخلود واللاتهائية والعلو أو المطلق . ومن المحال الادعاء أنه لا يمكن المرء أن يكون رجلاً كاملاً إذا ما قصر أفقه على عالم الظواهر . أما عن قيمة الدين فإن أولترامار يرى أن الخدمات الجلى التي قدمها الدين للانسانية لا تدل على أنه صحيح بالضرورة ولا على أنه لا غنى عنه أبداً (٢) . وهذا يصدق بالأحرى على الكنيسة . وبينما العقل يسير في سائر الميادين ، من نصر إلى نصر ، فإن الكنيسة تبحر معها - كأنه حمل ميت - كثيراً من العقائد البالية والعبادات غير المفهومة والصيغ اللامعقولة . وهذا يهدد حياتنا بالآلية وبعدم الأمان . وهذا يفقر الروح . لهذا ينبغي — في رأى أولترامار — اطراح عقائد الطفولة .

وفي كتاب « أن نحيا ، Vivre » يحاول أولترامار أن يبين « كيف يمكن أن تعطى الحياة الغنى والامتلاء الخليقين بها دون أن ندخل أبداً على أية صورة ما هو حال ومطلق » (٣) . وبعبارة أخرى يقترح أولترامار أن نستبدل بالدين الحكمة الانسانية . « إن الحكمة لا تتخلى عن أى شيء انساني . . . إنها تتوجه إلى الجميع ، دون تمييز بحسب اللون أو الجنس أو الثقافة أو القومية . ولا تستبعد الملحدين ولا المؤمنين . وتعطى الناس : أحبوا بعضكم بعضاً ، (١) .

« حكمة الحياة ، biosophie — هذا هو الاسم الذي يطلقه أولترامار ، في

(١) السكتات نفسه من ١٢٠ .

(٢) السكتات نفسه من ٢١٧ — ٢١٨ .

(٣) السكتات نفسه من ٢٢٦ .

(٤) السكتات نفسه من ٢٢٧ — ٢١٨ .

كتابته « أن فحياً » (١)، على العلم الذي يسعى إلى أن يبين لنا الطريق الذي ينبغي علينا سلوكه لبلوغ هذه الغاية في حياة الفرد وحياة المجموع على السواء . ولهذا يرى أنه لا حاجة أبداً إلى تجاوز حدود تجربة الحياة الانسانية . « إن حكمة الحياة ، تريد أن تعطى الحياة الانسانية كل القيمة الروحية الفائزة عليها ، دون الخروج عن عالم الظواهر هذا الذي نعرفه بحواسنا وعقلنا ، وبالتالى بالتخلي عن كل فكرة صوفية أو دينية » (٢) . « في مواجهة عالم يسوده عدم الشعور بالضرورة ، نريد من الفرد الانسانى ، أى من الشخصية الواعية الحرة الفعالة ، أن تسهم ، لصالحها وصالح أشباهها ، في تحقيق متزايد للعدالة والخير ، والحقيقة والجمال ، والحب والسعادة » (٣) . فسنكون إذن « ذوى حكمة في الحياة » ، بالقدرة الذى به نسعى لجعل وجودنا روحياً . فبالروح نفذت أفكار الحرية والعدالة والحب والاخلاص في عالم الطبيعة ، أعنى في سلطان القوة والآنانية . وعلى هذا فإن انجاء أولترا مار هو في جوهره أخلاقى . حيث لا يكون الحب هو القوة المحركة فلا محل لحياة الروح . وحيث يكون الحب هو القوة الباعثة السارية فإن شعورنا بالذلة يزداد نبلاً بالجمال ، وطاقتنا تزداد بالحب ومعرفتنا تصير أوضح بالحق . « إن النفس المحبة ليست فقط أكثر سعادة ، بل هى أيضاً تنشر السعادة من حولها . ولا يكفيها أن تكون عادلة ، إنها تريد الخير » (٤) . ومن هنا جاءت الأهمية الكبرى لدراسة حياة الشخصيات البارزة في الماضى . ولإيمانه بهذه الفكرة سعى أولترا مار لإيضاح مثله الأعلى بتأمل ثلاثة نماذج جميلة للانسانية : هوراس ، مونتاني ، وامرسن (٥) .

(١) « وأن نحيا Vivre : بحث في حكمة الحياة : نظرية وعملية » (جنيف ، عند الناشر

جورج George ، سنة ١٩١٩) .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٧ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢١١ .

(٤) الكتاب المذكور ص ١٥٩ .

(٥) الكتاب المذكور ص ١٨٤ - ١٦٣ .

لكن الإنسان لا يحقق مصيره كاملا إلا حين ينظم حياته . « إن الفرد لا يجد الفرصة لوضع حياته - وأحيانا موته - في خدمة الآخرين إلا إذا انتسب إلى جماعة منظمة . ماذا أقول ؟ بغير الجماعة وبغير الموارد التي لديها إذا ما نظمت ، فإنه يكاد يكون من المستحيل عليه أن يعطى لذاته قيمة ، . والروح التي ينبغي أن تنفذ في حياة الفرد والمجموع ، هي روح الحق والخير والجمال . ومعنى هذا أن الإنسان لا يحقق مصيره كاملا إلا في الدولة . والغاية العليا لجعل الوجود روحيا هي التأخى ، والانسانية .

وكتاب أوترامار الرئيسى في باب الهنديات هو : « تاريخ الأفكار الشيوصوفية في الهند » ، وقد ظهر منه جزآن : الأول بعنوان : « الشيوصوفيا البرهمانية » (باريس ، سنة ١٩٠٦) ؛ والثانى بعنوان « الشيوصوفيا البوذية » . (حوايات متحف جيميه) في المكتبة المستشرقية، باريس، پول جيتنر، سنة ١٩٢٣

الوضعية الوطنية والكاثوليكية

رأينا أن أوجست كونت قد ابتدع فكرة الوضعية لأسباب أهمها رد الفعل ضد التيارات السياسية والاجتماعية في القرن الثامن عشر ، لأنها كانت في نظره سلبية تماما ، وبهذا صار رائدا ليس فقط لنظريات نفسانية واجتماعية عرضناها من قبل ، بل وأيضا وخصوصا رائدا لمحاولات وطنية وكاثوليكية سياسية في العصر الحاضر بفرنسا .

ويكاد كل واضع النظريات المضادة للثورة - منذ ثلاثين أو أربعين سنة - يستندون إلى « وضعية » Positivité كونت على نحو متفاوت في الشعور بذلك . وتين هو بمثابة همزة الوصل بين كونت والعصر الحاضر في هذه الناحية . وأبرز مؤلفاته في هذا الصدد حملته الشعواء ضد الثورة الفرنسية في كتاب « أصول

فرنسا المعاصرة، الذى شق الطريق أمام هذه الحركة. وانوجه الزوجي Spiritus rector لـ مجلة العالمين ، ألا وهو فردينان بروتيير ، قد صاغ الشعار : « استقلال الوضعية » ، وطبق هو هذا الشعار كما طبقه رجال مثل بول بورجيه ، وشارل موراس ، إلخ ، فى الكفاح ضد الثورة الفرنسية وروادها فى القرن الثامن عشر. ولا حاجة بنا إلى التنبيه على أن روسو هو العدو القديم المشترك لكونت وتين وروتتيير وبورجيه وموراس ولوميتير ولا سر وباريس ، إلخ .

« استقلال الوضعية » - ذلك عنوان المرحلة الأولى فى طريق الاعتقاد ، تبعاً لفردينان بروتيير (١٨٤٩ - ١٩٠٦) (١). وهذا الاكاذيبى الشهير يرى فى كونت أول رائد كبير للكفاح ضد ما يسميه الفلسفة الأساسية للقرون الثامن عشر ، أعنى هذا المذهب القائل بأن إشباع جميع الحاجات الاجتماعية ينبغى أن يبحث عنه فى قلب النظم الموجودة رأساً على عقب وكأن المسألة الأخلاقية ليست إلا مسألة اجتماعية (٢). ويرى بروتيير ، مع كونت ، أن جذر هذه الغلظة موجود فى تمجيد الأنا تمجيداً . ليست النزعة الرومنطيقية غير صورة منه والشك قناعاً له (٣). وروتتيير ، بوصفه كاثوليكيًا مخلصاً ولا تينياً ، يكره الفردية لأن كـون المرء لا تينياً كاثوليكيًا وبالجملة. فرنسياً معناه أن يكون اجتماعياً . ولهذا فإنه لا يتردد ، فى كفاحه ضد الفردية - هذا المرض الأخطر فى عصرنا الحديث - أن يقوم بالتوفيق فيما بينه وبين وضعية كونت ، ولا يرى بروتيير فى تمرد الفرد على سلطة الكنيسة (فى عصر النهضة وعصر الإصلاح الدينى) وفى إعلان حقوق الإنسان.

-
- (١) انظر : كتاب بروتيير بعنوان : « على طريق الاعتقاد » ، المرحلة الأولى : « استقلال الوضعية » باريس عند الناشر Perrin سنة ١٩٠٠ .
 (٢) الكتاب نفسه ص ٥ وما يتلوها ؟ فارن كونت : « محاضرات الفلسفة الوضعية » - ص ٥ .
 ١٨٧٧ ، طبعة سنة ١٨٧٧ .
 (٣) « على طريق الاعتقاد » ص ١٩ .

على يد الثورة الفرنسية ، وفي الدافع عن استغلال حياة الروح ، وفي إعلان كنت للاستقلال الأخلاقى ، وفي مبدأ روسو وجيته في تربية الشخصية ، وفي الفلسفة الألمانية والميول الذاتية للشعراء المحدثين -- لا يرى فى كل مظاهر الحضارة الحديثة هذه غير نزعة ذاتية مريضة وضلال الفرد وميل إلى وضع الأنا التجريبي ، الـ ، جيفا ، مقياسا لكل الأشياء ، وبالجملة انتهاكا للتقاليد الفرنسية المقدسة ، وفى الوقت نفسه لا يرى غضاضة فى أن يكون توماويا محدثا ، وكونتيا (١) . ويعتقد بروتتيير أيضا أنه استعار من الوضعية المنهج الموضوعى واحترام الوقائع (٢) . وليس هذا كل شيء . فان بروتتيير لا يتردد فى ميدان التايخ الأدبى ، فى المساومة مع تطوروية اسبنسرودارون ، ويطبق على مختلف الاجناس الأدبية القانون الأساسى للتطوروية الدارونية والاسبسرية ، وهو القانون الذى يقول إن علاقات أشكال الوجود المختلفة والتحول وأصول الأنواع الطبيعية تفسر بتأثير البيئة والاختيار (٣) . ويبدو أن بروتتيير بهذا يخلط بين الفن والعلم ، وأنه يولج الإنسان فى الطبيعة وفى الوقت نفسه يبرر المذهب الطبيعى مع أنه يهاجمه بشدة .

ويمكن أن نتحدث عن « استغلال الوضعية » عند بول بورجيه (١٨٥٢-١٩٣٥) فى كفاحه ضد روح القرن الثامن عشر . فليبيان أن الملكية هى الشكل الوحيد للحكم الذى يناسب فرنسا ، وأن الديمقراطية معناها الموت ، فإن بورجيه يستند ليس فقط الى أعلام الكاثوليكية مثل دى بونالد ، وجوزف دى ميستر ، ولوبليه Le play وريغارول وبلازك ، بل وأيضا الى أعداء أعدائه ، مؤتسيا فى هذا بروتتيير . ويقيم نوعا من الاتحاد المقدس مع كونت وتين ورينان

(١) « خطب فى الكفاح » .

(٢) « فى طريق الاعتقاد » .

(٣) راجع « تطور الأجسام » .

وإلى حد ما مع فرنسيس بيكون ودارون واسبنسر في الكفاح ضد الديمقراطية. ومذهب روسو بوجه عام، ويقرب عقيدة قوة العلم البالغة لبيرون - بطريقة علمية دقيقة - على وجود الملكية وعدم شرعية الديمقراطية. كذلك ينحني بورجيه أمام سلطان «الوقائع»، وإعلان حقوق الإنسان، هذا الإعلان «القاتل» «غير المعقول» بما يشتمل عليه من عقائد في الحرية والسلام والسيادة الشعبية ليس في نظره غير تطرف. في أيديولوجية القرن الثامن عشر وسوء تقدير غير معقول وساذج لقوانين الحياة والنظام الاجتماعي. اذ يرى بورجيه أن الديمقراطية غلط، بل كذب. لأنها تتناقض مع العلم الوضعي. وكل الأنواع تنمو عن طريق التطور، ومبدأ التطور هو الكفاح للوجود، أعنى سيطرة الأنماط الأقدر على تأمين المستقبل. والإيمان بالقيمة المطلقة للواقعة وضرورتها هو في نظر بورجيه هو واحد من أوهام السوق التي تحدث عنها بيكون. والنقش المكتوب على الأبنية العامة في فرنسا: «الحرية والإغاثة والمساواة»، مضاد للطبيعة كل المضادة، لأن عدم المساواة قانون طبيعي، قانون صارم. ووجود فروق بين الطبقات، على الرغم من إعلان حقوق الإنسان، يدل على أن هذه الفروق تقتضيها الطبيعة نفسها. وتطور الحياة خاضع للقانون الطبيعي للاستمرار. فإذا طبق على البيئة الاجتماعية كان معناه بالدقة عكس قانون الأغلبية أو السيادة الشعبية الذي يضع أصل السلطة في الأغلبية الموقته ويجعل من المستحيل تبعاً لذلك كل نشاط مستمر. كذلك فإن العلم الدقيق يعلمنا أن الاختيار الطبيعي أعنى الوراثة المنظمة هي أيضاً قانون طبيعي. ولا شيء أكثر مضادة لهذا القانون من المساواة الاجتماعية. ثم أن العلم يبين لنا أن أحد العوامل المهمة في الشخصية الإنسانية هو الجنس، أعنى تلك الطاقة التي تجمعت عن طريق الأجداد، و«الموت» الذين يتحدثون فينا، كما يقول ملشيور دي فوجيه. لكن هذا لا يتلاءم مع صيغة «حقوق الإنسان» التي تقترض واقعة أولية لمشكلة الحكم: الإنسان في ذاته، وهو تجريد أجوف جداً.

غير صحيح أبدا . ومع كونت يرى بوجيه أن الوحدة الاجتماعية هي الأسرة لا الفرد (١) . ومع مؤلف ، مذهب في السياسة الوضيعة ، يدمغ كل فردية ، وكل ثورة ، وكل عصيان وتمرد ضد «النظام» القائم ، وكونت ينظر إلى «النظام» على أنه أساس مذهب (٢) . ويمكن أن نذهب إلى أبعد من هذا وأن نتحدث عن تماثل بين تصور العلاقة بين الفرد والمجتمع لدى بوجيه وبين التصور لهذه العلاقة لدى دوركهم . فثلاثين يقول بوجيه أنه ينبغي النظر إلى الواقعة الاجتماعية على أنها حقيقة ، قريبة الشبه من الواقعة الفسيولوجية في الصب أو الواقعة الفيلولوجية في النحو (٣) . والنزعة المحافظة الاجتماعية يشترك فيها أيضا كل من بوجيه ودوركهم . لكن بوجيه - كما قلنا لأسباب سياسية - يساوم مع الوضيعة والمذهب الطبيعي ، بل ومع الكاثوليكية . وإذا كان قد اعتنق الكشلكه فليس ذلك لأن انجيل يسوع قد أعلن أن الناس جميعا متساوون أمام الله ، ولكن بالأحرى لأن الكشلكه هي الدين التقليدي لفرنسا ، ولأن نظمها أفضل تلاؤما مع الملكية . ولأن «إعلان حقوق الانسان» يصدر معظمه عن بروتستنتية روسو . وفي هذه الناحية أيضا كان كونت رائدا له . والملحة التي تقول أن الكوتليه ليست إلا كشلكه بغير مسيحية تنطوي على شيء من الصدق ، خصوصا فيما يتعلق ببعض متابعي كونت في حضن الكشلكه .

*
* *

ووضعية كونت قد أثارت أعرب الثمار عند أجور مدافع عن نظرية الملكية ، والمؤسس والمرشد الروحي لحركة العمل الفرنسي ، L'action Française - وكونت به شارل موراس (١٨٦٨ - ١٩٥٧) . ويعتبرنا من بين مؤلفاته هنا كتابه

(١) راجع قصته : «المرحلة»

(٢) ومسيحية «التاريخ» بوجيه (سنة ١٩١٥) بأزرة الدلالة على نظريته إلى الفروق بين العائلات

(٣) راجع «آداب واجتماع» ، باريس ، عند الناشر بلون ونوري ، سنة ١٩٠٦ م ١٢٦

المشهور « تحقيق عن الملكية » (١) ، وقد كان له أثر ضخم جدا . أما فيما يتعلق خصوصا بموقفه الوضعي ذي النزعة العلية ، فإن إمتداحه الحماسي لأوجيست كونت بالغ الدلالة في هذا الصدد من عدة نواح . إنه مثل برتنيرو بورجيه يرى في أوجيست كونت حليفا في الكفاح ضد العدو المشترك . ويعتقد أنه وجد في وضعيه كونت أرسخ أساس لنزعه الوطنية ونزعه التقليديه - وهذا تقريبا نفس الأمر - ولكفاحه ضد الثورة الفرنسية وضد الديمقراطية وداعيا الرئيسى جان جاك روسو . وهاك ما يقوله موراس مادحا لكونت : « إذا صح أن تمت سادة ، وإذا كان من غير الصحيح أن السماء والأرض ، والوسيلة لتفسيرهما ، لم تأت إلى الدنيا إلا في يوم مولدنا ، فإني لا أعرف اسم رجل ينبغى أن ينطق به بمزيد من عرفان الجليل (إلا كونت) . إن صورته لا يمكن أن نستحضرها في الذهن من دون أنفعال » . وموراس ، وقد ألف عبارات كونت منذ عهد بعيد ، فإنه لا يستطيع أن يعطيها أى معنى كان . فأكثرها تجريداً في الظاهر تمس نفسه بنور مضاطئى وهى عابرة . يقول موراس : « بصوت خفيض ، وفى صمت الليل ، يبدو لى أنى أردد مقاطع مقدسة : النظام والتقدم ، والأسرة ، والوطن ، والإنسانية . المحبة مبدءاً والنظام أساساً ، والتقدم غاية ، كل شىء نسبي ، ذلك هو المبدأ المطلق ، نستقرى لنستدل إبتغاء التشييد . نعرف لنقنباً إبتغاء الاقتدار . ينبغى أن يكون العقل وزير القلب ، لا عبداً له أبداً . التقدم هو نمو النظام . الخوضوع أساس السكال . الظواهر الأنبل تخضع دائماً للأغلظ . الأحياء سيحكمهم الأموات بالضرورة أكثر فأكثر . ينبغى للإنسان أن يخضع للإنسانية أكثر فأكثر » (٢) . وموراس يطلق على نفسه اسم « المحافظ بالوضعيه » . بيد

(١) « تحقيق عن الملكية » ، الطبعة الأولى ، باريس سنة ١٩٠٩ عند الناشر « المكتبة القومية الجديدة » .

(٢) « أوجيست كونت » : « مستقل العقل » ، باريس ، مجموعة ميرلا سنة ١٩٠٤ ص ١٠٤ - ١٠٥ .

أن هذا لا يمنع من أطراح ، الأحلام المسألة لدين الإنسانية ، ، إذ قد كذبها تاريخ أوروبا المعاصرة الذي يمتد من حوالى سنة ١٨٥٤ إلى سنة ١٩٠٤ : د
الوضعية تبدو أكثر صدقا وفائدة كلما تددت آمالها ، لأنها نظام discipline قبل كل شيء (١) . وعلى كل حال فالتأنيذ عند موراس بعض القسرات المعينة للوضعية : القيمة المطلقة للوقائع ، اعتبار المجتمع حقيقة فعلية معطاة ، وخاصضا لقوانين حتمية ، ومستقلا عن الإرادة الفرديين ، موقف مضاد للديمقراطية ، وهو يقول أن التجربة التاريخية للقرن التاسع عشر هي التي جعلته نصيرا للملكية . ويريد أن ينشئ د ملكية عليية (٢) . وإذا كان حكم الأحزاب السياسية والتصويت العام قد تبين أنه عقيم وضار لم يؤد إلى إيجاد النظام في فرنسا ، فلماذا لا نلتزم مثل هذا النظام لدى الوحدة الوراثة المستقلة عن الأحزاب ؟ د إن الملكية ، مثل العلم ، واقعية . . . لكن الديمقراطية ليست إلا كذبا . وما يوجد في فرنسا منذ الإعلان المشؤوم لحقوق الإنسان هو حال ديمقراطية هي عش لأخطاء جسيمة (٣) . ولن يتحقق الخلاص العام إلا د بإنشاء ملكية تقليدية ، وراثية ، غير برلمانية وغير مركزية (٤) . والمثل الأعلى في المساواة كذبة كبرى واستنادا إلى بول بورجيه يتحدث موراس عن د الضرورة العلية التي لا تقاوم د والتي تضع الشعوب في مواجهة المخرجة dilemme التالية : أما عدم المساواة أو الانحلال ، عدم المساواة أو الفوضى ، عدم المساواة أو الموت (٥) . وفي موضع آخر يقول : د الديمقراطية هي الشر . الديمقراطية هي الفناء (٦) .

-
- (١) الكتاب المذكور ص ١٢٩ .
 - (٢) « تحقيق في الملكية » ص ٤٠٥ .
 - (٣) الكتاب نفسه ص ١١٧ - ١١٨ .
 - (٤) الكتاب نفسه ص ٩٤ .
 - (٥) « د د د د د » ص ١١٩ .
 - (٦) « د د د د د » ص ١١٩ .

ويجربى في الجمهورية حكم الأنغال ، أى حكم البروتستنت وأنصار روسو .
وتبعاً لذلك فإنه يطالب في « تحقيقه هذا » وكل يوم في جريدته « العمل الفرنسى »
بتحرير فرنسا من الأنغال métèques وهذه الروح يعتقد موراس « استغلال
الوضع » ومذهب تين وأنه بهذا يستمر في النظام الاجتماعى المضاد للثورة
والمضاد للبرلمانية الذى دعا إليه كونت .

و « العمل الفرنسى » — هذه الجريدة اليومية الوطنية الملكية التى أنشأها
هنرى فوجوا Henri Vaugenis في سنة ١٨٩٩ وكان زميلاً لموراس في الكفاح
وأصبح الآن على رأس الحركة الفاشيستية في فرنسا ، بعد أن انفصل عن موراس .
نقول إن جريدة « العمل الفرنسى » تعنى تحولاً في تاريخ الفكر بفرنسا ، عند
نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . وهذا الحادث على صلة وثيقة
بقضية دريفوس التى قسمت فرنسا إلى معسكرين متعاديين لا سبيل إلى اصلاح
ذات بينهما ولا يزالان منفصلين متعاديين حتى الآن . ولا نستطيع أن ندخل هنا
في تفاصيل هذه الحركة ، كما لا نستطيع أن نفحص عن مسألة معرفة ما إذا كان
التوفيق بين الوضع والكثلك ، كما سعى موراس وأنصاره إلى تحقيقه ، يثبت
للنقد ، ويكفيها هنا أن نحيل القارئ إلى كتاب القس ل . لا برتونيير بعنوان «
الوضع والكثلك » (باريس ، عند الناشر بلو Bloud سنة ١٩١١) .
ولا برتونيير يرى في هذا التوفيق مزيجاً غير محتمل من الدين والسياسة ، ينبذه
بشدّة . ومن ناحية أخرى فإن الكنيسة الكاثوليكية قطعت نهائياً ما بينها وبين
« العمل الفرنسى » . لسكننا لا نستطيع أن نتمالك ، في ختام هذا الفصل ، من
أن نقول بضع كلمات عن نشاط رجل يعدو هو وبروتينيير وبورجيه ، ربما إلى
درجة أعلى منهما ، المؤسس الحقيقي للنزعة القومية الفرنسية ذات الاتجاه الوضعي
وأفصح هذا الرجل « مؤسس باريس » . وموراس نفسه هو الذى دعا باريس في
سنة ١٩٠٤ « إلى التنظيم الأول للبلدات القومية » .

ليست الوضعية نقطة ابتداء بارس Barrès (١٨٦٣ — ١٩٢٥) ، فلقد كان في شبابه نصيراً متحمساً لروسو . قال في كتابه دبستان بيرينيس : « أى عزيزى روسو ! أى عزيزى جان جاك ؛ أيها ذا الذى أثرته بأجل حبي ومجده تحت عشرات الأسماء المستعارة ، أنت يا ذاك الأخرى ! ، وهذه الحماسة لروسو ذات علاقة وثيقة بعبادة الأنا لدى بارس الشاب . لكن بفضل ثلاثة أحداث سياسية كبرى تحولت عبادة الأنا إلى النزعة القومية : مقاومة بولانيه ، وفضيحة بناما وقضية دريفوس (١) . وبهذا أصبح بارس منشئ القومية الفرنسية وكلا المعنيين : كجموعة من المبادئ وكحزب سياسى . لكن عبادة الأنا ليست غير جذر واحد من جذور النزعة القومية عند بارس . وإتجاهه المتأثر بتين Taine جذر آخر لا يقل عن الأول أهمية والواقع أنه تحت تأثيرتين الغاص وسيادة النزعة العلمية آنذاك حاول بارس أن يعطى النزعة القومية أساساً علمياً دقيقاً . وهو الآخر ساوم مع الوضعية التجريدية والعلمية ، ناسباً إلى الجنس والبيئة وكذلك إلى سائر العوامل البيولوجية والفسولوجية تأثيراً حاسماً في حياة الفرد والأمة . وهو أيضاً ينظر إلى الفرد على أنه نتاج عابر للمجتمع ، وعلى أنه استمرار حتمى لأجداده . وبهذا المعنى فإن النزعة القومية عند بارس هي حتمية علمية متحولة فإن النزعة القومية هي قبول لحتمية » ، هكذا يقول بارس (٢) . والوراثة تلعب

(١) بولانيه : قائد فونسي ولد في رن وصار وزيراً للحرب في سنة ١٨٨٦ ، وقام بمؤامرات سياسية لتكوين دكتاتورية عسكرية تحكم فرنسا وانتحر في بركسل سنة ١٨٩١ . أما فضيحة بناما فهي تلك التي أثبتت بمناسبة قيام شركة أسسها دلسيس بشق قناة بناما التي تربط بين المحيطين الأطلنطي والمحادي وما جرى من إختلاف ورشوة أدى إلى تبديد ما يقرب إلى سبعين مليون فرنك فرنسى فاتهم داسيس وشركاؤه في إدارة العملية في ١١ يوليو سنة ١٨٩١ واثارت القضية في البرلمان واستأثمتها الأحزاب السياسية عدة سنوات . أما قضية دريفوس فقضية تتعلق بضابط فرنسى يدعى ألفرد دريفوس أنهم بأنه كان يزود المالحق العسكري الألماني بوثائق حربية فرنسية سرية وحسبهم عليه بالسجن مدى الحياة ثم أثبتت زوبعة حول برءه وأعيد النظر في قضيته بعد معركة حامية انقسمت فيها فرنسا معسكرين وانتهت بتبرئة في ١٢ يوليو سنة ١٩٠٦ — (للرجوع) .

(٢) « مشاهد ومذاهب في القومية » بارس عند الناشر جوفان Juven سنة ١٩٠٢ ص ١٠ وقد وضع بارس إشارة الكتاب مجلة لاجيست كوت .

فيها دورا مهما . والنزعة التقليدية والحتمية تسيران معا . ويذهب بارس إلى حد القول بأنه « لا توجد حرية فكر ، لأن لا أستطيع أن أعيش إلا وفقا لمن ماتوا لي . وهؤلاء وأرضي يفرضون على نوعا معيننا من السلوك والعمل » (١) .

لبننا المتحكمين في الأفكار التي تتولد فينا . أنها لا تأتي إلينا من عقولنا ، إنها أنماط للعمل تترجم عن استعدادات فسيولوجية قديمة جداً . وتبعاً للبيئة التي نفوض فيها ، نكون أحكاما وبراهين . . . نحن استمرار لأبائنا . . . إنهم يفكرون فينا وفينا يتكلمون . . . هذا دوار يفنى فيه الفرد ليجد نفسه في الأسرة وفي الجنس وفي الأمة » (٢) ، ولهذا ينبغي على الفرد والأمة أن يسعيا ليحافظا على ذاتيهما كما حددتهما الماضي ، لا أن يخافاهما كما يشاآن . والوضع الراهن للأمور ينبغي ألا يغير وقتاً لمبادئ معينة ، ومن هنا جاء كفاح بارس ضد الثورة الاجتماعية و « إعلان حقوق الإنسان » . ومن هنا جاءت أيضاً كراهيته لمذهب روسو ، حتى ليتمكن أن يقال عنه إنه أحرق في رجولته ماعبدته في شبابه .

ومن المميز في هذا الصدد الحجج التي ناضل بها بارس ضد مشروع الاحتفال بالذكرى المئوية الثانية لمولد روسو ، ، في سنة ١٩١٢ . صاحب بارس في مجلس النواب الفرنسي في جلسة ١١ يونيو سنة ١٩١٢ : « هل تعتقدون حقاً وصدقا أن من المفيد ومن المثمر أن نمجد رسمياً ، بأسم الدولة ، ذلك المربي الذي دعا باستمرار إلى إبعاد الطفل عن تأثير أسرته وبني قومه ؟ . . . أعتقدون حقاً وصدقا أن من المفيد ومن المثمر أن نمجد رسمياً ، بأسم الدولة ، ذلك الرجل الذي وضع مبدءاً يقول إن النظام الاجتماعي مصطنع كله ، قائم كله على اصطلاحات Conventions ، وأن الأسرة نفسها لا تتماسك وتبقى إلا بالاصطلاح ، ويستنتج من ذلك حق كل إنسان منافي لإعادة بناء المجتمع على هواه وحسب مزاجه ؟ . . . »

(١) الكتاب نفسه ص ١٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٧ — ١٨ .

نظرة راجعة

إلى التيار الكبير الأول

ترجو أن نكون قد حققنا الغرض الذي توخيناه عند بداية هذا القسم الأول من تقدير التيار الفكري المنبثق عن أوجست كونت والذي لا يزال مستمرا حتى اليوم - ونرجو أيضا أن نكون قد بينا أن الوضعية التجريبية والعلمية ليست بناء مصطنعا خياليا أو شبحا ومجرد نظرية ، بل هي بالأحرى حقيقة واقعية حية ، وقوة حياة إلى أعلى درجة . ومن المؤكد أننا لسنا يازاء استمرار آلى لأفكار كونيكية خالصة ، فالمذاهب العديدة التي استعرضناها قد انبثقت بالأحرى من الجينات وفى اتصال وثيق بمختلف المحوم والحاجات والأمانى التى يعج بها هذا العصر . ولهذا لا يمكن أرجاعها إلى كونت . ولا بد من تحفظات كثيرة حتى يمكن أن يقال إنها كانت توجد جراثيمها عند كونت أو عند أسلافه ، وأنها تطورت ونمت بنوع من التطور الخلاق ، وعلى كل حال فإن ما بذره كونت قد أثمر ثمارا ينبغى أن نحسب حسابها ، ثمارا تولف جزءا مكمل للفكر الفرنسى منذ خمسين سنة ، وتعطى لكل الميادين الفلسفية الجزئية طابعا نسيجا وحده . والواقع أن نظرية المعرفة ، وتاريخ الفلسفة ، وعلم النفس والأخلاق ، وعلم الاجتماع ، والدين ، والخلق الفنى ، وعلم الجمال ، والسياسة وعلم التربية - كل هذه تسرى فيها زوح وضعية بدرجات متفاوتة . وهذا حق ليس فقط من حيث المنهج ، بل وأيضا من حيث المذهب . ففهمنا يكن من اختلاف وجهات النظر والمواد التى يعالجها المفكرون والعلماء الذين نظرنا فيهم ، فإن الموقف الوضعى مشترك بينهم جميعا ، بالمعنى السلبي الهدام وبالمعنى الإيجابى البناء . وإذن فهما يبدآن فى هذا من المفارقات فإن كل الوضعيين سلبيون . فالسلب والهدم ، والكفاح ضد التصورات

المثالية والروحية والميتافيزيقية ، تميز جهودهم في جوهرها . وليست
الاعتبارات النظرية الخالصة هي التي تدفعهم : بل تسرى فيهم وتسودهم سورة
حيوية جديدة ، أو في القليل هم يعتقدون ذلك . وبهذا المعنى فإن سلبيتهم وثيقة
الارتباط بوضعيتهم : فالأمر هنا وهناك يتعلق بجعل الخارج يسود على الباطن ؛
وينظر دعوتهم : لننتحرر من الميتافيزيقا وما هو قبلي ، ومن المثالية والروحية
وما هو عال ، ومن الأمر المحتمل لحسب ، وما هو عاطفي واقتراضي ، ومن
الأفكار والأوثان ، ومن غير القابل للتخديد والادراك والحساب والقياس
والحصار ، - نقول إنه يناظر هذه الدعوة دعوة أخرى نقول : د إلى وراء ،
أو بالأحرى إلى الأمام نحو المعطيات المباشرة للتجربة الخارجية الموضوعية
صوب الوقائع ، وما هو بعدى ، وما هو محايث ، وصوب الدقة الرياضية ، وما يمكن
ضبطه عليا بالعقل ، وصوب الجبرية ، والقوانين الطبيعية ، وما يمكن وزنه وقياسه
وحسابه ، - ويلحون في توكيد ضرورة عدم التفلسف في المطلق ، بل الاتصال
المباشر بالوقائع العلمية والتخلي عن كل تفكير يتجاوز العلم الوضعي : واخيرا
في المجال العلمي أيضا يطالبون بالثبات على ما هو وضعي ، وعدم تقرير مثل أعلى
أخلاقي واجتماعي مجرد ، وخصوصا عدم قلب الوضع الراهن للأمور وأسا على
عقب ، بل التكيف معه حينما يراد تغيير الواقع التجريبي : - تلك ، بكل إيجاز ،
نتيجة المرحلة الأولى في طريقنا هذا .

التيار الكبير الثانى

المثالية النقدية والمعرفية

من الخطأ الفاحش الاعتقاد أن الوضعية ذات النزعة العلمية والتجريبية هي القوة المسيطرة على الفكر الفرنسى المعاصر . ففى نفس المدة أو ربما بعد ذلك بقليل جرت إتيارات أخرى مختلفة عنها ، بل فى تعارض معها . وعلى كل حال فقد أردنا بعرضنا للتيار الكبير الأول أن نمد التربة لقمهم التيارات المهازنة . لأنه إذا كانت الوضعية ذات النزعة العلمية والتجريبية فى جوهرها ومختلف مظاهرها قد أنبثقت من الضرورة لرد الفعل ضد التصورات الميتافيزيقية والروحية والثورية فى الحياة ، فإن التيارات الأخرى التى أشرنا إليها فى المقدمة ، تدين بنشوتها — فى قسم كبير منها — لمجهود للتغلب على المقتضيات اللاحدودة للسيطرة العلمية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر .

وهذا يصدق فى المقام الأول على اتجاهات ومحاولات المثالية النقدية والمعرفية (١) ، (الابستمولوجية) . والواقع أن هذه الحركة ابتدأت فى نفس الوقت تقريباً مع الوضعية ذات النزعة العلمية والتجريبية ، أعنى فى بداية النصف الثانى من القرن التاسع عشر . ويمكن عدها رد فعل متعدداً ومنظماً تقريباً ضد كل أنواع الوضعية وفى الوقت نفسه بمثابة جهد لتحرير الإنسان الحديث من كل القيود الخارجية . ومن هنا أولاً محاولة تعيين حدود المعرفة العلمية . ويمثلو هذه الحركة ، مع استنادهم

(١) (نسبة إلى نظرية المعرفة) .

للى علوم مختلفة ، يودون أن يبرزوا الدور الإيجابي للعقل بالنسبة إلى الحواس في تشييد العلم . فإذا يريدون أن يقولوا حينما يؤكدون أنه لا علم بغير فروض وأن الدقة العلمية ليست في حالة هوية ولا مشابهة مع الدقة الرياضية ، ذلك أن التجربة الغليظة brute والمعطيات غير المتشكلة للحساسة التجريبية ليست أساس العلم ولا أصله ، بل هي مجرد فرصة لتحقيق فكرة توجد في عقولنا ، حتى إنه المحرب ، بدلا من أن يقبل سلبياً ما يعطاه من خارج فانه يخلق الوقائع العلمية وإلى حد ما الوقائع الغليظة .

• لا علم بغير فرض ، — هذا معناه أيضاً أنه ليس ثم علم إذا لم تقر بشيء . يقاس ، ولا يحسب ، ولا يوزن ، الخ ، وأن فكرة الاحتمالية تلعب دوراً كبيراً في العلم . وثمة قسمة أخرى مميزة لهذا التيار هي النضال ضد منهج الرد ، أعنى ضد كل محاولة لرد الأعلى إلى الأدنى ، كما عرفناها عند بعض ممثلي التيار الكبير لأول . وخصوصاً وقبل كل شيء نجد أن ممثلي هذا التيار يسعون لبيان أن القوانين الطبيعية ليست نسخاً منقولة عن الواقع المعطى ، وليست سلاسل — إن صح هذا التعبير — تفرض علينا من خارج ، بل هي بالأحرى من خلق العقل . وبعبارة أخرى إنهم يعدون القوانين الطبيعية لإضافات رمزية تطبيقها على الواقع العيني يقتضى أن يعرف المرء وأن يوافق على مجموع من النظريات المشبعة بعناصر قبلية . ويثبتون أنه لا توجد رابطة ضرورية بين الظواهر نفسها وما نسميه باسم القوانين الطبيعية . فهذه تؤلف لغة ذات كمال لا شك فيه ، بيد أن هذه اللغة تنسب إلى ميدان المعقول ، ولهذا فانه للوصول ينبغي ألا نبدأ من الواقعة ، بل من الفكرة .

كنت (١٧٢٤ — ١٨٠٤)

• وعلينا أن نتساءل الآن : ما هي مصادر هذا التيار الثاني ؟ إذا شئنا أن نصعد

على بطل من أبطال الفكر مقامه في هذه الناحية شبيه بمقام فرنسيس بيكون أوف غريولام بالنسبة إلى التيار الأول ، فأننا لا نتردد في ذكر اسم ديكارت ، الذي كان فضله الكبير هو في الدفاع بقوة عن شرعية الفكر وسلطانه واستقلاله ، إن ديكارت هو الذي كشف عن مبدأ الأولوية المعرفية والحقيقة فوق التجريبية للعقل ، في العصر الحديث ، لكن من الناحية المنهجية ، أعني من حيث أن ديكارت قد جعل من الرياضيات المثل الأعلى والنموذج للعلم ، فإنه ليس فقط رائد التيار الثاني ، لكن يمكن بالأحرى أن نرى في هذا التيار الثاني رد فعل قوياً ضد المذهب الديكارتي .

كلا ، ليس ديكارت ، بل كنت هو أول رائد كبير للتيار الثاني ، وخصوصاً تلك نقد العلم ، في فرنسا . ولا شك في أن كنت لم يستطع التحرر من سيطرة الرياضيات . لكن من الصحيح أيضاً أنه كان بالنسبة إلى التيار الثاني نظير كونت بالنسبة إلى التيار الأول : فإنه يرجع — من نواح عديدة — نقد العلم ، أعني مسألة إمكان المعرفة العلمية وحدودها . واتجاه كنت مضاد للتجريبية بوضوح . فبفكرته التركيبية عن العلم مهد كنت الطريق لنقد العلم ، وعنده أن التجربة أمر يخلق نفسه باستمرار عن طريق اتحاد عاملين منفصلين في الظاهر ونفوذ كليهما في الآخر فلا معرفة بغير أحكام تركيبية قبلية *Apriori* ، معناه : لا معرفة بغير إحصاب المعطيات الخارجية بواسطة الشكول القبلية للعقل ، أعني بواسطة تركيبنا العقلي والتركيب لا يعطى بواسطة الموضوعات ، بل هو بالأحرى يتم بفعل من تلقائية العقل . ودور جميع الشكول القبلية دور تركيب وتوحيد . وبيان أنه ليس ثم عالم خارجي مستقل عن الإنسان وأن عقلنا هو الذي يوحد الأشياء بعضها مع بعض أعطى كنت أساساً للتلقائية الإنسانية لا يتزعزع . والثورة الكوبرنيكية عند كنت معناها أن كل نظرياتنا العلمية ، وكل قوانيننا الطبيعية ، الخ ليست نسخاً

سألبه توجد خارجنا ، بل هي بالأحرى من نتاج الفكر الخالق ، وأن تمت اتفاقاً بين قوانين الطبيعة وقوانين العقل ، وأن الحقيقة التي نعرفها هي حقيقتنا ، وأنها من لحنا ، وأن كل « ما هو خارجي » يتضمن شيئاً « باطنياً » . وإنه لفضل عظيم لكنت أن دمر الأسوار التي أقامها الشكك من ناحية ، والمتزمتون من ناحية أخرى ، بأن بين أنه ليس ثم موضوع بغير ذات ، وأن المعرفة التي لدينا عن الأشياء تتوقف على باطننا . ولا يحق للزعة النفسانية ولا الزعة القائلة بأن كل شيء وهم — أن تهيب بكنت . والنسبية Relationisme الكنتية ، بعيداً عن أن تكون شيئاً واحداً هي والذاتية البروتاغوراسية أو الوهمية تفترض بالأحرى فكرة التضامن التي تقول إننا بالمعرفة نتصل بالحقيقة الباطنة Nouménale للظواهر .

وكنت هو أيضاً رائد التيار الكبير الثاني بفعل تحديد آخر . فربما بتأثير بسكال وروسو من ناحية ، وزعة التقوى الألمانية من ناحية أخرى ، وعلى الرغم من تعلقه بالزعة الرياضية في القرن السابع عشر والثامن عشر ، فإن كنت يؤكد أن المعرفة البرهانية للعقل العاقل لها حدود ، وأنها غير كفء أبداً في أمور الإيمان والعمل الأخلاقي .

وهذه النظرة لا تنطوي على أية ثنائية ، بل نحن بالأحرى بإزاء نوع من تقسيم العمل ، مناظر لذلك الذي نجده عند بسكال حينما نجد بسكال يعارض بروح اللطافة روح الهندسة ، أو حينما يتحدث عن « منطق القلب » وعن « أمور القلب » ، ومناظر أيضاً لما نجده عند روسو حينما يقول أنه في المسائل العظمى لوجودنا ، وخصوصاً في ميدان الأخلاق والدين ، ينبغي علينا أن نستشير « العاطفة » و « النور الباطن » ، وأننا نفوسنا تفضل بحجج « الفلاسفة » .

وبهذا المعنى ينبغي أن نفسر العبارة المشهورة التي قالها كنت وكثيرا ما أسيء فهمها ، وهي : « كان على أن أتخلى عن العلم لأخلى المسكان للايمان » . وبهذا المعنى أيضاً ينبغي أن نفهم أولوية العقل العمل . والواقع أن كنت ، شأنه في ذلك شأن بسكال وروسو ، يقر بأن العقل العمل قادر على أن يعطينا يقينا في أمور ينبغي على العقل النظري أن يتخلى عنها . بل يذهب إلى أبعد من بسكال ويقول إن العقلي النظري يتعين بحاجات العقل العمل حينما يتناول أفكار ما هو غير مشروط ، وهي أفكار تتجاوز حدوده . وبهذا المعنى يمكن أن نعد كنت بمثابة رائد للبرجماتية المعاصرة . ألا تخيل أليينا أننا نستمتع إلى جيمس حينما نسمع كنت يقول إن المهم أن نقول لأنفسنا : أريد أن يكون الله موجوداً ، أريد أن يكون وجودي حراً وخالداً من ناحية ؛ لأن أقول : من اليقيني رياضيا أن الله موجود وأن النفس خالدة . ويسخط كنت على « الفلاسفة ، الذين يدعون أنهم ينفذون إلى كل شيء ، ويحسبون كل شيء ، ويعرفون كل شيء بطريقة علمية ، ويفندون كل شيء . ونزعة التقبلية Apriorisme هي بمعنى من المعاني نزعة فعالة Activisme . ومعناها أن المعرفة فعل نفوذ وتداخل متبادل بين الذات والموضوع » .

وفلسفة كنت العملية خصوصاً (الأخلاق ، علم الجمال ، فلسفة التاريخ ، السياسة) هي الميزة الخاصة لاتجاهه المضاد للنزعة التجريبية والنزعة الوضعية . وهنا أيضاً ، وهنا خصوصاً ، سعى لتجاوز ثنائية العقل والحقيقة التجريبية ولجعل ما يجب أن يكون مستقلا عما هو كائن . والأخلاق قد ظلت أعلى من كل نزعة نسبية وكل نزعة تجريبية لارادتنا وفعلنا . والصلابة Rigoirisme السكنتية تتوجه خصوصاً ضد كل ما في الإنسان من پاثولوجي خالص ، وتجريبي بحت ، وحيواني مجرد . والأمر الأخلاق ليس مشروطاً ، أى أنه لا يستمد عما هو معطى تجريبياً ؛ وهو في جوهره مطلق غير مشروط ، قبلي ، صادق بالنسبة إلى الكائنات

التي يوجهها العقل العملي . وعندنا شعور بذلك باطنيا وبعيق . وهنا أيضا يلج كُنت في ضرورة أغناء المعطى التجريبي بمزيد من العقل والمثل الأعلى والبطون. *Intériorité* . لهذا يرى نفسه مضطراً إلى محاربة أولئك الذين يقولون : « هذا من الممكن أن يكون عادلاً نظرياً ، لكنه لا يصلح عملياً » . فمع مراعاة الظروف القائمة . أعنى ما يحدث وما يمكن عمله ، فإنه ينبغي أن نسعى كي نحقق في الواقع ما أدركنا أنه خير وعادل نظرياً . وهذا ينطبق على ميدان الأخلاق كما ينطبق على ميدان القانون . الخاص والعام والسياسة . وهكذا فلا يهم كثيراً ما إذا كان العقد الاجتماعي واقعة ، بل يكفي أن ندركه كفكرة خالصة من أفكار العقل . هناك تكون له حقيقة واقعة لا جدال فيها : فيصلح مرشداً للشرع (مثل ما هو قبل في ميدان نظرية المعرفة ، تقريباً) . وهذا ينطبق أيضاً ، بعد إجراء التعديلات المتلائمة ، على فكرة السلام الدائم . وأخيراً فإن الحكم الجمالي ليس خالصاً ، في نظر كُنت ، إلا إذا استند إلى مبدأ قبلي ، وحين يكون حراً من كل عنصر نفساني وتجريبي . ويقتضى إجماعاً على إطراره . حتى إننا إذا قلنا عن شيء إنه « جميل » ، فالتأقضى أن يوافق عليه كل إنسان ويقر بأنه جميل ، والسامى ، أكثر من الجميل ، يشهد في نظر كُنت ، على القوة المبدعة للعقل الإنساني بالنسبة إلى ما يعطى من خارج . « إن الجميل يهيؤنا لحب الشيء » ، والطبيعة نفسها ، دون إبتغاء منفعة ، والسامى يهيؤنا لتقديره حتى لو كان ذلك ضد مصلحتنا . وعلى كل حال فإن اليقين الجمالي « ذاتي » ، في جوهره ، وليس مجرد إنعكاس للمعطى التجريبي الغليظ ، واللذة الجمالية نتيجة نشاط تركيبنا العقلي .

وليس في وسعنا أن نفحص عن التأثير الهائل الذي أحدثته فلسفة كُنت في فرنسا لأن ذلك سيكون معناه كتابة تاريخ للفلسفة الفرنسية في القرن التاسع عشر . بل نحن لا نستطيع أن نعدد كل الحلقات التي تربط الكنتية بأصحاب التيار الكبير الثاني الحاليين . فلنكتف بأن نقرر أن ثمة منذ نهاية القرن الثامن

عشر حتى أيامنا هذه — إستمراراً لإخصاب الفكر الفرنسى بواسطة الفلسفة
السكنتية . وقد قام شارل فييه Charles Villers ومدام دى اشتاتل وديجرندو
بدور الوسيط الأول فى هذا الباب . وفكستور كوازان أيضاً أسهم كثيراً فى
نشر السكنتية فى فرنسا . والمهم عندنا هو أن النجاح المائل الذى صادفته المثالية
المعرفية والنقدية والروحية (جزئياً) ، فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر
فى فرنسا ، قد ساعده ، إن لم يكن آثاره ، إلى درجة عالية العود إلى قراءة كنت .
وحين تقرر هذا لانفكر فقط فى الإنتاج الفلسفى بالمعنى الدقيق وحده بل وأيضاً
وخصوصاً فى ذلك الرد فعل المتعدد ضد الوضعية التجريبية والعلمية المعروف
باسم « نقد العلم » ، والذى قام به نفر من أعظم العلماء والرياضيين منذ ثلاثين
أو أربعين سنة .

شال رونوفيهه (١٨١٥ — ١٩٠٣)

إن إنتاج شارل رونوفيهه الفكرى هو بمثابة واصله بين السكنتية وبين العصر
الحاضر . وإلى جانب كنت كان لرونوفيهه أبى أثر فى الحركة الفلسفية بأسرها ،
فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر فى فرنسا . ورونوفيهه لم يبدأ من كنت
مباشرة ، فى شبابه تأثر خصوصاً بوضعية كونت . والدراسات الرياضية التى
قام بها فى مدرسة الهندسة حددت بطريقة حاسمة تطور فكره . ومن المحتمل أنه
قرأ هناك المجلدات الأولى من محاضرات فى الفلسفة الوضعية ، لأستاذه ومواطنه
كونت (وقد ولد كلاهما فى موبلييه) وكانت قد ظهرت منذ أمد قصير . ومن
المحتمل أيضاً أن تكون هذه القراءة قد أثرت فى تطوره الفلسفى . وبعد ذلك قرأ
لديكارت وليبنيتس ومالبرانش واسينيوزا وشلنج وشوبنهاور ، الخ ، وتحور بهذا
جزئياً من السكنتية . ولكن الحاسم فى تطوره كان قراءة كتب كنت ، لأنه يرى
فى مواصلة النقدية السكنتية المهمة الرئيسية فى حياته . وعلى الأخص تبين له
أن مذهب النقائض عند كنت هو الذى كان له بالغ الأثر فيه رغم أنه لم يشارك كنت
برأيه فى عدم إمكان تنفيذ نقائض الموضوع . ويمكن أن تقارن المسكانة التى

يحتلها رنوفيه في الفلسفة الفرنسية في القرن التاسع عشر بالمكانة التي تحتلها النقدية الجديدة في ألمانيا. والواقع أن من الممكن أن نتحدث لدى رنوفيه عن دعوة تقول : « عودا إلى كنت » ، بمعنى السعي لتجاوز الوضعية الطبيعية من ناحية ، والمذاهب الميتافيزيقية لمتابعي كنت الأوائل في ألمانيا ، من ناحية أخرى .

أولا نجد يقول في مقدمة كتابه الرئيسي : « مبحث في النقد العام » : « أصرح بوضوح إذن أنني أتابع كنت ، وكما أن الطموح ضروري لدى كل من يود عرض أفكاره على الناس ، فاني أطمح إلى أن أتابع بجد في فرنسا عمل النقد غير الناجح في ألمانيا (١) » . ورنوفيه ، بمعارضته لزعة التلفيق الفرنسية وللميتافيزيقيين الألمان ، يود أن يستمسك بالجانب النقدي من البكتنية وعن هذا الطريق يود أن يتجاوز كنت . وتأثير هيوم أيضا مشترك بين النقدية الجديدة الألمانية والنقدية الجديدة عند رنوفيه . ومع ذلك فإن النقدية الجديدة (أو المحدثة) عند رنوفيه ذات جذور عميقة ليس فقط في البكتنية ، بل وأيضا في وضعية كونت والفكر.

(١) مبحث في النقد العام ، المبحث الأول : « بحث في المنطق العام والمنطق الصوري » . سنة ١٨٥٤ ، ص ١٤ . ونشر إلى بعض مؤلفات رنوفيه : المبحث الثاني : بحث في علم النفس المتأخر وقتا لمبادئ النقدية « سنة ١٨٥٩ » . المبحث الثالث : « مبادئ الطبيعة » سنة ١٨٦٤ ، المبحث الرابع : « المدخل إلى الفلسفة التحليلية للتاريخ » سنة ١٨٩٧ ، « علم الأخلاق » سنة ١٨٦٩ ، « النقد الفلسفي » ، مجلة أشأها رنوفيه في سنة ١٨٧٢ ، والسلسلة الأولى منها تكم في ١٣ سنة ، وتحتوي على ٣٦ مجلدا ، والسلسلة الثانية تبدأ من سنة ١٨٨٢ وتقع في ٥ سنوات وتحتوي على ٢٠ مجلدات ، « مخطوط تصنيف منظم للمذاهب في مجلدين ، سنة ١٨٨٦ ، « فنيكتور هوجو ، الشاعر » سنة ١٨٩٣ ، « فكتور هوجو الفيلسوف » سنة ١٩٠٠ ، المبحث الخامس : « الفلسفة التحليلية للتاريخ » سنة ١٨٩٧ ، لأزمان Uchronie سنة ١٨٧٦ ، « الموفادولجيا الجديد » ، سنة ١٨٩٩ « مذهب الشخصية » ١٩٠٣ ، « محررات الميتافيزيقا المضة » باريس ، السكان سنة ١٩٠١ ، تاريخ وحلول المشاكل الميتافيزيقية « باريس ، السكان سنة ١٩٠١ « المراسلات بين رنوفيه وسكرتان » ، باريس ، كولان ، ١٩١٠ ، « جول لوكيه » (١٨١٤ - ١٨٦٢) ، بحث عن حقيقة أولى — شذرات جمعت به وفاته . « باريس ، أرمان كولان ، سنة ١٩٢٤ .

الفرنسي في القرن التاسع عشر وشرط من الثامن عشر . ومن هنا يفرق عن
السكنية الجديدة الألمانية .

والمؤكد أولاً هو أن رنوفيه ليس خصماً مطلقاً للوضعية بل يبدأ فيقرر أنه
« يقبل صيغة أساسية للدرسية الوضعية وهي : «رد المعرفة إلى قوانين الظواهر ،
ويعتقد أن هذا المبدأ يتفق مع منهج كنت ، وإن كان هذا الفيلسوف لم يستخلصه
بكل وضوح نتيجة وقع التقاليد الميتافيزيقية (١) . وهو يدعو إلى مذهب
ظواهر *Phénoménisme* منطقي . ويستخدم كثيراً ألفاظاً مثل «واقعة ،
و«ظاهرة» يعتقد أنها عناصر المعرفة . ولا ينظر إلى الأشياء إلا من ناحية
هذا الطابع المشترك الذي لها في ظهورها وامتثالها ، وبالجملة امتثالاتها . فإنه
يسمى الأشياء ، بوصفها امتثالات ، وقائع وظواهر (٢) . ووضعية رنوفيه
تبتدى أيضاً في اتجاهه المضاد للميتافيزيقا ، فهو يرفض الشيء في ذاته ،
واللامتناهي ، والمطلق . فليس ثم أشياء في ذاتها بالنسبة إلى المعرفة ، اللهم
إلا إذا أطلقنا على الامتثالات أسماء الأشياء في ذاتها . ولا يمكن أن يمثل الفكر
في ذاته ، والمادة في ذاتها (٣) . كذلك لا يوجد مكان في ذاته ، وزمان في ذاته .
والممثل يتضمنان علاقات . وبهذا المعنى فإن الإضافية *relativisme* على
صلة وثيقة بالظاهرية *Phénoménisme* عند رنوفيه . فإذا جعلنا الشيء في
ذاته والجوهر خارجاً عن كل الإضافات فإن الشيء في ذاته ، والجوهر ، لا شأن
لهما بالامتثال . ودون فالأشياء ظواهر فيما يتعلق بالمعرفة ، والظواهر أشياء .
والفكر في ذاته ، والمادة في ذاتها ، والجوهر في ذاته ، وبالجملة اللامتناهي ، والمطلق

(١) الكتاب نفسه ص ٤١ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٨٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٩٥ .

ليست إلا أوثاناً يمكن عدها ديناً للفلاسفة يمكن أن يقارن بالتعويذية Fétichisme
فولاً أنها أوثان مبالغة في التجريد (٣) .

وهكذا نجد أن الميتافيزيقا في أساسها علم عبادة أوثان فإن ثمة مطلق فانه
لا يعرف إلا بعلاقاته ، إنه نوع من المطلق النسبي إن صح هذا التعبير ، إنه عدم
تعين ، وهو جهل : ذلك أن كل شيء نسبي فيما يتعلق بالمعرفة . كل شيء نسبي
- هذه الكلمة الكبرى للشك . هذه الكلمة الأخيرة لفلسفة العقل المحض في
العصر القديم ، ينبغي أن تكون الكلمة الأولى في المنهج الحديث ، وبالتالي في
العلم ، فهي التي ترسم الطريق خارج ميدان (الوهم) ، (٢) . ويعد رنوفيه
كلتي شرط وتوقف أنهما مرادفان للنسبية ، ويعتقد أنه بهذا يتابع هوبز وهيوم
وكانت وكونت . قال : إن كنت أعطى انفس الحقيقة مظهراً آخر بأن بين - بوسطة
تحليل عميق - توقف موضوعات المعرفة بالنسبة إلى المعرفة نفسها أو قوانينها
الضرورية ، (٣) وعلى كل حال فإن رنوفيه يقرر ، مع الوضعية ، أن الغرض
من المعرفة هو إدراك قوانين الظواهر . ويزيد أن يستبدل بفكرة الجوهر فكري
« القانون » ، و « الوظيفة » ، العليتين . ويقصد من القانون دظاهرة مركبة ، تحدث
أو تستحدث على نحو ثابت ، وتمثل على أنها علاقة مشتركة لروابط ظواهر أخرى
عديدة ، (٤) . وكل النظام الموضوعي ليس التركيباً لروابط تركيباً لقوانين .
وموضوع العلوم ، منظوراً إليها ، مجموعها ، هو التشييد التدريجي لهذه التركيبات
ومنهج العلوم أو النقد العام ، يقوم إذن على تحليل معطيات الأمتال منظوراً
إليها في أشد عمومها . والخلاصة أن مبدأ المعرفة وكذلك مبدأ العلم هو الظاهرة ،

(١) الكتاب نفسه ص ٩٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١١١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١١٣ ، - ١١٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٢٣ .

وغايات المعرفة هي قوانين الظواهر (١) .

ونقدية رنوفية ، شأنها شأن وضعية كونت ، ذات طابع سلبي . فهو ينبغي
فكرة الفلسفة بوجه عام ويستبدل بها نقد معرفتنا . وحل العلم السكلي يضع
نظرية القوانين العامة للمعرفة وحدودها (٢) . . . وبهذا يسمى كتابه الرئيسي باسم
مبحث في النقد العام ، لافي في الفلسفة . ولا بد من تغيير الألفاظ . إذا تغير
المنهج (٣) . والنقدية تتخلى عن الامتلاك الكامل للظواهر . ونوفيه ، مثل
كونت ، ينظر إلى موقفه — وهو في جوهره سلبي — على أنه إيجابي ، لأنه من
الإيجابية قلب الأخطاء ، خصوصاً الأخطاء الجارية منذ أمد طويل ، (٤) .
« فالروحية والمادية ووحدة الوجود تختفي بمناهجها الفاسدة وأبنيها الواهية ،
حينما تحطم أو ثاب اللامتناهي والجوهر والعلة الجوهرية ، . ولا يشك رنوفيه
في أن بناء المقولات الذي شيده سيكون له أثر أبعد مدى من كل المذاهب
اللاهوتية والميتافيزيقية للكون . فإذا كنا نقصد من « الإلحاد » نبذ كل الأوثان
الميتافيزيقية ، فإن رنوفيه لن يتردد في اتخاذ هذا الوصف وتطبيقه على نفسه .
يبد أن الملحد الصريح يقع دائماً تقريباً في المادية ، ولكن رنوفيه يرى فيها
خطراً على الإنسانية عظيماً (٥) .

وهذا الاتجاه الوضعي المادي للميتافيزيقا هو الذي دفع رنوفيه إلى نقد
كنت بقسوة . لقد وجد أن كنت لم يستطع أن يتخلص تماماً من الأيديولوجية
الميتافيزيقية . وقال إن الفلسفة السكنتية « تضع مكان الجواهر القديمة كائنات في

(١) الكتاب نفسه ١٨٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٦٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٤٩ وما تلاها .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٥٠ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٥٥ ، ٢٦٥ .

ذاتها لا ندرى ما هي ، وبواطن Novmènes مجهولة ، ومن فوقها غير المشروط المحض ، على أنه الحقيقة العليا ، وتنزل إلى مستوى الحقيقة الواقعية التجريبية القليلة الاختلاف من الوهم — كل ما هو ظاهرة ، وبالتالي الشخص الحقيقي الذي كل أحواله ظاهرية ونسبية ، (١) . قال فوييه Fouillée : « إن رونوفيه وقد تبين في العالم بقية من الميتافيزيقا العتيقة ، يندبها ولهذا أنزل الكنتية من السماء إلى الأرض ، من المنطقة العالية للأشياء في ذاتها إلى المنطقة المحايثة للظواهر ، (٢) » وما يحاربه رونوفيه بكل عنف عند كنه هو الجبرية في عالم الظواهر . يقول رونوفيه : « إن النقدية الجديدة ، منذ نشأتها ، قد فندت النقااض ، وبرهنت عن طريق مبدأ التناقض على الاستحالة المنطقية لامتداد الظواهر إلى غير حد في المكان أو الزمان الجارى ، وكنت أكد جازما الجبرية السكلية قانوناً مطلقاً لعالم الظواهر . والنقدية المحدثه منذ نشأتها قد أفرت بمقالات الجبرية السكلية وبحرية الإرادة الحقيقية على أن كلا منهما تتجاوز الأخرى ، ومدى المنطق المحض ، وينت توكيد حرية الإرادة الحقيقية على أنه مندرج في المعاني الأخلاقية للشخص ، (٣) ويؤسس رونوفيه بناء المقولات على مبدأ النسبية نابذاً واقعية الجوهر ورداداً كل المقولات إلى إضافة Relation ، فهي أعما وسائرهما يفترضها .

لكن على الرغم من هذا النقد للكنتية وعلى الرغم من تأثره بالتيار الوضعي في عصره ، فإنه يريد أن يعد خصوصاً متابعاً لكنت . ويسمى النقدية المحدثه في مقابل الكنتية — نسبية واضحة صريحة ، هي في نفس الوقت شخصانية Personnalisme بينما الفلسفة الكنتية هي في نظره إنكار للشخصية ، وهالك خلاصة

(١) الشخصية ، مع دراسة عن الإدراك الخارجى والقوة « باريس ، الكات ١٩٠٢ ، المقدمة .

(٢) فوييه : « الكنتية المحدثه في فرنسا (« المجله الفلسفيه » سنة ١٨٨١ ص ٣)

(٣) « الشخصانية » ص VII

(م ١٧ — الفلسفة)

الشخصانية : كل معرفة هي واقعة في الشعور تفترض ذاتا ، أعنى الشعور نفسه
بمثالا ، وكل امثال هو رابطة ، أو مجموعة من الروابط التي يجمعها قانون
والقانون إضافة (أو علاقة) عامة . وأعم الإضافات ، والتي تفترضها سائرها
هي الإضافة نفسها . وهذه المقولة الأولى ، منظورا إليها لا بطريقة مجردة
ولكن في مسرح امثالات هي ، هي قانون الشعور ، أو الشخصية ، التي
تشمل في وقت واحد على أنها أدواتها في المعرفة وشكلها ، الزمان والمكان
والكيف ، والسك ، والعلية والغائية . ودائرة المقولات ، كما تؤلفها الإضافة
في الترتيب السلكي المجرد ، تنفتح وتنغلق في المجال الفردي ، الذي هو أيضاً
الاشتمل على طريقته ، أى الشعور الذي فيه تتحدد وتنسق كل العلاقات
الممكنة ، (١) .

ويستج عن هذه الخلاصة التي قدمها رنوفيه عن موقفه الفلسفي عند نهاية
حياته المديدة ، أنه يريد أن يتجاوز الوضعية التجريبية وفي الوقت ذاته أن يصحح
كنت ويتابعه ، ولهذا السبب خصوصا رأينا من الواجب وضع رنوفيه على
رأس التيار الثاني . إلى أى مدى نجح رنوفيه في تصحيح كنت — تلك مسألة
ليس من شأننا هنا أن نفحص عنها والذي يهنا هو أنه يستند خصوصا إلى كنت
لتجاوز الوضعية التجريبية ، على الرغم من أن التأثير المزدوج للينتس وبيندى
ميران لا يمكن أن يهمل في هذا الصدد . فهو يرفض الحسية التجريبية لأنه يرى
أن الظاهرة تقوم على الامثال الذي لدينا عنها فحسب ، ولا تمثل إلا بالقدر الذي
يكون به لدينا شعور عنه . وبعبارة أخرى : الواقعة الأولية للشعور هي القوة
الخالقة حقا . ورنوفيه يعبر عن هذه الفكرة الأساسية في كل مؤلفاته بأشكال
متفاوتة في الدقة .

قال : « إن النقدية المحدثة تخضع كل المجهولات للظواهر ، وكل الظواهر للشعور ، وفي الشعور نفسه يخضع العقل النظري للعقل العملي (١) » .
وعلى كل حال فإن مذهب رنوفيه في المقولات معناه دفع قوى للنزعة العلمية وللوضعية التجريبية ، ويسمى رنوفيه إلى بيان أن العلم الدقيق محدود ، وأنه لا يشمل أبداً ، وأنه بكذ يبلغ ، كحد أقصى ، وجود الوقائع الأولى ، وأن موضوعه الكلي يتحدد تحت كل المقولات ، لكنه غير معين بالنسبة إلينا وأنه ينبغي علينا أخيراً أن نتخلى عن ذلك الامتلاك الكامل للظواهر والقوانين الجزئية الناجم عن تعيين العام أو النظام الكلي (٢) . ورنوفيه يهاجم النزعة العلمية Scientisme ، لأن العلم لا يمكن أن يكون مفرد . ويلاحظ أنه ينبغي ألا نقول : « العلم » بل نقول « العلوم » . إن العلم لا يوجد ولا يمكن أن يوجد ، إلا إذا قد الصفه المشتركة بين جميع العلوم ، ألا وهي أنه لا واحد منها يقدم تعيين مبادئه الأولى ، فكل العلوم تقوم على معان عامة ، ووقائع وعلاقات مقبولة ، ومصادر لاتناقش ، وغالباً نحن لا نكلف أنفسنا حتى مؤنة صياغة هذه المصادر (٣) وعلى هذا فإن نسبية رنوفيه تختلف عن نسبية الوضعية ، لأنها نسبية مثالية ، وفي مقابل الوضعية التجريبية يؤكد رنوفيه أن التجربة تتوقف على المقولات والقوانين ، أي أننا لا نستطيع أن تمثل الطبيعة إلا بشروط العقل . ولا شك في أن هذا هو السبب في أن رنوفيه اضطرب إلى النظر إلى الإضافة على أنها المقولة الأساسية وأنها « مقولة المقولات » . نظراً إلى أن كل شيء في الامتثال نسبي ، ولا شيء معرف ، أو مدرك إلا بوصله إضافة ما ، فإن أعم القوانين كلها هو الإضافة نفسها . وإرجاع ظواهر إلى ظواهر أخرى ، أعني أن الحل ، بالمعنى الأوسع لهذا اللفظ ، أي من ناحية الامتثالات

(١) « علم الأخلاق » سنة ١٨٦٩ ، ١ ، طبعة جديدة سنة ١٩٠٨ ص ١٤

(٢) « البحث الأول في النقد العام » ، الحاتمة .

(٣) « مخطوط تصنيف منظم للمذاهب الفلسفية » ٢٤ ص ٢٤ ، وراجع فيما يتعلق بمحدود العلم والنزعة العلمية : « الموندولوجيا الجديدة » ، الجزء السادس ، ١٢٢ . وفيه يهاجم رنوفيه خصوصاً الفكرة المتفائلة عن العلم فيما يتعلق بتقديم المادة والأخلاق . وفي هذا الباب يتجاوز تشاؤم رنوفيه حتى تشاؤم روسو .

الإنسانية بمعنى التفكير والحكم - معناه تحديد مادة إضافة وشكلها (١) ، ،
 والتجربة تقدم مادة الإضافات المتمثلة والمتمثلة على السواء ؛ وتزودنا بالروابط
 الجزئية التي تسميها عادة باسم الوقائع والظواهر . ومع كنت ينظر رونوفيه إلى
 شكل المقولات على أنها القوانين الأولى غير القابلة للرد الخاصة بالمعرفة ، وعلى أنها
 العلاقات الأساسية التي تحدد شكل المعرفة وتنظم حركتها . ويسمى كنت « أول
 عبقرية مقولية Categoriste في العصر الحديث » ، لكنه يأخذ عليه أنه لم يبين
 أن الإضافة هي مفتاح سائر المقولات ، وأن التصنيف السكتي - تبعاً لذلك -
 تصنيف اعتباطي مصطنع . إن كنت لم يلاحظ أن كل الأحكام بغير استثناء ذات شكل
 مشترك : الإضافة ، وأنها جميعاً تتضمن في هذا معاني الهوية والاختلاف ، الاتفاق
 والافتراق ، التي لذ كنت أن يلقى بها بعيداً باسم التصورات التأملية Rêflexis
 وكنت لم يميز مقولات الشخصية والغائية والإضافة . وعلى خلاف كنت وضع
 رونوفيه ٩ مقولات ، ٩ قوانين أساسية لا تقبل الرد ، ٩ قوانين تكوينية للامتنال
 تسودها المقولة العاصم للإضافة . وكل واحد من هذه المقولات تتألف من
 موضوع وتقيض موضوع ومركب موضوع . وهاك لوحة هذه المقولات :

المقولات	الموضوع	تقيض الموضوع	مركب الموضوع
الإضافة	التمييز	الهوية	التعين
العدد	الوحدة	الكثرة	الكلية
الوضع	النقطة (الحدية)	المكان (فترة)	الامتداد
التوالي	آلات (الحدى)	الزمان (فترة)	المدة
الكيف	الاختلاف	الجنس	النوع
الصيرورة	العلاقة	اللاعلاقة	التغير
العلية	الفعل	القدرة	القوة
الغائية	الحالة	الميل	الانفعال
الشخصية	الذات	اللا - ذات	الشعور

ولوحة المقولات هذه تمنا هنا خصوصا لأنها تشهد على محاولة لتجاوز الوضعية التجريبية. والواقع أنه : ماذا يعنى النظر إلى الإضافة على أنها مقولة المقولات، وأنها الصورة المشتركة بين سائرهما كلها ، اللهم إلا تأكيد أن العلامة المميزة للإضافة ، أعنى جعل المعطيات التجريبية روحية ، مشتركة بين المقولات كلها ؟ وليس أقل من هذا أهمية بالنسبة إلينا الدور الذى يعزوه بنوفيه إلى مقولة الشخصية وهو قد عدها ذات سعة كسعة الإضافة . ومعنى هذا أنه يرجع إلى الشعور الأولوية فى عملية المعرفة . « وامثال الواقع ، والظواهر ، أيا كانت ، لكن مع تأمل ، ينبغي أن نردها إلى الشخصية التى فىنا ، وأن نمر بسلسلة من التغيرات فى شخصنا ، وأن نمارس الإرادة التى هى علة ، وأن نقترح لأنفسنا من أجل هذا أغراضا تستهدفها : . . ويحدث إذن أن قوانين العلة ، والغاية ، والشخصية ، وهى شكول موضوعية أولا ، أخرى من أن تكون علاقات مدركة فى ذواتها ، تقرر عناصر لاغنى عنها لكل الظواهر وتدخل جوهريا فى طريقة فهمنا لما فيها من نظام وثبات (١) ، . . وبهذا عينه يعارض بنوفيه الجبرية التى لا تقبل غير العلية ؛ لأننا لا نستطيع أن ندرك أن العلة تحدد الحركة ، دون أن ندرك فى نفس الوقت أنها تستهدف غاية . واستهداف غاية أو الإرادة - هو علامة مميزة للشخصية ، إلانا . وهكذا نجد أن الشخصية ، والشعور والعقل شرط لاغنى عنه للمعرفة .

وما يخول لنا خصوصا أن نعد بنوفيه خصما للوضعية التجريبية هو حملته الشديدة على الجبرية . فالنقدية المحدثه التى دعا إليها بنوفيه هى فى جوهرها فلسفة فى الحرية الجذرية . وبهذا يتميز من الوضعية والكنيتية على السواء . فالشخصية والشعور عند بنوفيه مرادفان للحرية ولعدم الجبرية . واتقاذا للحرية الإنسانية يعمم بنوفيه الإمكان وعدم الحتمية . ويذهب إلى حد القول بأن الحرية تقوم فى النظام الخارجى للأشياء التى لا تتحدد سابقا لها بسوابقها ومقدماتها . وهذه الفكرة

(١) المبحث الثانى : « بحث فى علم النفس العقلى » ١٥ ص ٢ - ٣

ذات صلة وثيقة بالمصادرة الأساسية في فلسفة رنوفيه: قانون العدد، الذي يقول :
 « في كل الأحوال التي فيها يعطينا الواقع العيني فرصة لحساب الأشياء أيا كانت » ،
 وهذه الأشياء لا يمكن أن يكون عددها غير متناه ، والإمكان ذلك متناقضا ، فإنها
 بالضرورة متناهية العدد ، (١) . ووفقا لهذا المبدأ أيضا ينقد نظرية كنت في
 النقااض Antinomies : فرنوفيه يقر بالموضوعات لا بتناقضها . وعنده أن عالم
 الظواهر متناه والمادة لا يمكن قسمتها إلى غير نهاية . والمتصل وهم وسراب
 وفي مقابل الاتصال يضح هو مبدأ الانفصال . والقول ببداية مطلقة والقضاء على
 المتصل في العالم يخليان المكان للتعيينات الممكنة التي لا تتوقف بطريقة واحدة .
 مطلقة على التعيينات السابقة والترتيبات المحيطة . وبالجمله فإن الحرية هي الواقعة .
 الأولية لعالم المعرفة .

أما فيما يتعلق بالحرية الإنسانية بخاصة ، فإن رنوفيه في المبحث الثاني يقدم
 لنا الأساس النفساني . والواقع أن « البحث في علم النفس العقلي وفقا لمبادئ
 النقدية » ، يميز ليس فقط موقف رنوفيه النقدي بل وأيضا وخصوصا المكانة الكبيرة
 التي تشغلها فكرة الحرية في مذهبه . ويمكن أن نضع له عنوانا فرعيا هو : « الأساس
 النفساني للحرية » . وبالأستناد إلى رافيسون يؤكد رنوفيه أن « تطور الإرادة
 هو الانتقال من التلقائية البسيطة إلى التلقائية الحرة التي تؤذن ببلوغ الشعور الانساني .
 حضن الطبيعة » (٢) . وبهذا فإن رنوفيه يعارض الحسية والتداعية

قال : « إن كل احساس يتضمن الذات واللاذات ، بدرجة ما : والشعور . .
 وبعبارة أخرى ، لا يوجد إحساس دون نوع من الادراك الحسي ، إذا فهمنا من
 هذه الكلمة الأخيرة القول بالموضوع الملقى في الشعور ، وليس ثم إدراك دون .

(١) « مخطوط تصنيف منظم للمذاهب الفلسفية » ، ص ١٠٩ ، ص ٣٨٩ .

(٢) « بحث في علم النفس العقلي » ، باريس ، كولان ، سنة ١٩١٢ ، ص ١٠٩ ، ص ٢٠٤ .

تطبيق واضح أو غامض للنقولات، (١). وعلم النفس التجريبي empirique يعتقد أنه يستطيع أن يلاحظ الوقائع الباطنة وأن يصنفها، لكن الملاحظة في حاجة إلى موضوعات صامدة، والتحليل في حاجة إلى خيط حاد. ولا مفر من السوابق الكينية، والوقائع العامة التي تسمى مقولات تشهد على وجودها في كل لحظة من لحظات الملاحظة المزعومة، وعبثاً نحاول استنباطها (٢) أما فيما يتصل بمسألة الفطرية innéité فإن رونوفيه يحسب أنه أحكم عبارة ليبنتس المشهورة بأن عدلها على النحر التالي: «لا شيء في العقل لم يكن أيضاً في الحس، إلا العقل نفسه» Nihil est in intellectu quod non sit etiam in sensu, nisi ipse intellectus. وهذا تعبير دقيق عن التمييز بين كلا النوعين فيما يتعلق بموضوعاتها المشتركة. لكن كما أن الشكول الحسية تنتسب أيضاً إلى الشعور، مهما تكن مرتبطة بالوظائف العضوية والفزيائية، فيمكن أن يقال أيضاً: «لا شيء في الحس لم يكن أيضاً في العقل، إلا الحس نفسه» (٣).

ورنوفيه يرفض الجبرية من ناحية، ومن ناحية أخرى يرفض الفكرة الكنتية النومينائية nouménale للحرية: «قال: لقد تبين لنا أن الضرورة لا تقبل البرهنة عليها، وأن الحرية، وهي أيضاً لا تقبل البرهنة، تجمع احتمالات كبيرة لصالحها من الناحية التحليلية والبعدي للظواهر. والحرية في جوهرها تنتسب إلى الغريزة الانسانية والعقل العلمي. والحرية شرط لأخلاقية الأفعال، بحكم الفاعل، والحرية هي وحدها التي تفسر وجود الخطأ في العالم، وهي وحدها تقرر الامكان الأخلاقي لبلوغ الحق بالتطبيق المثابر لشعور مستيقظ دائماً. والحرية أخيراً - إذا كنت أؤكد لها فلأنها حياة شخصي وحياة العلم الذي أسعى لتحصيله» (٤).

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٣٣ -

(١) الكتاب نفسه ص ٥٩ -

(٣) » » » ٦٢ -

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٧ -

ويختتم رنوفيه تعريفه للحرية بأن يؤكد أنها الماهية الأخيرة والجوهر الأصنى
للشخصية الإنسانية أو هي بمثابة مبدأ الفردانية (أو التفرد) فى هذه الشخصية (١).
و معنى هذا أن رنوفيه يقيم على الحرية نظريته فى اليقين . « إن اليقين ليس
إذن ولا يمكن أن يكون أمرا مطلقا . إنه حالة وفعل من أفعال الإنسان ، وليس
فعلا وحالة فيها يدرك مباشرة ، مالا يمكن أن يكون مباشرا ، أعنى الوقائع
والقوانين الخارجية أو العالمية على التجربة الحاضرة . بل فيها يضع شعوره كما هو
ويسنده . ولو شئنا الدقة لقلنا إنه ليس ثم يقين ، بل أناس موقنون بحسب (٢).
وقيا يتعلق بمشكلة اليقين أيضا فإن رنوفيه ، مع انفصالة عن كنت ، لا يستطيع
أن يتجنب الإقرار بأن كنت « هو أكبر الفلاسفة ، وآخرهم ، إنه الفيلسوف
الذى ينبغى أن تكون فلسفته نقطة ابتداء لأبحاث تجرى حول مسائل اليقين
والمنهج » (٣) .

وموقف رنوفيه الصريح العداوة للجبرية يظهر على أبرز نحو وأكثره
منطقية فى تصوره للتاريخ . إنه يرفض كل ارتباط ضرورى وبهذا يعارض ،
من ناحية ، جبرية كونت الوضعيه ، ومن ناحية أخرى قبلية apriorisme
هيجل الميتافيزيقية . ويستبدل بالنظرة التركيبية المحض للتاريخ نظرة تحليلية .
وهذا ما فعله فى المبحث الرابع والخامس . أما المبحث الثالث وعنوانه :
« مبادئ الطبيعة » ، فإن رنوفيه يقول عنه إنه ينبغى « ألا ينظر اليه فى ذاته بقدر
ما ينظر اليه على أنه انتقال من المنطق إلى التاريخ ، عن طريق الفيزياء والتاريخ
الطبيعى ، و فقط بالقدر الذى به يستطيع التاريخ أن يسير الفترة (٤) .

(٢) الكتاب نفسه ج ٢ ص ١٠٢

(٤) الكتاب نفسه ج ٢ ص ١٨٠

(٣) الكتاب نفسه ج ١ ص ٣٦٦

(١) المبحث الثالث : « مبادئ الطبيعة » ٢٦ ، ألكان سنة ١٨٩٢ ص ١٠ — ص ١١

وامتثالا لمبدأ النقدية يرفض رنوفيه ، من ناحية ، الواقعية المادية ، ومن ناحية أخرى ، المثالية غير القابلة للامساك بها ، ، مثالية الهند ، وكذلك « مذهب الهوية بين المتمثل والممثل » ، عند هيجل وتلاميذه . كذلك لا يتوقف رنوفيه في جميع كتبه عن تكرار القول بأن « الموجود إنما يتكون عن طريق الظواهر والقوانين » (١) وفي نظره أن الطبيعة موندولوجيا ، لكنها تختلف عن مذهب ليبنتس في الموندولوجيا باستبعاد المشكلة الميتافيزيقية القديمة . « إن الموجود لما كان امتثالا من أجل ذاته ، فإنه ينبغي أن يتحدد بالصفات العامة للامتثال ويمكن أن نقول مع ليبنتس أنها : القوة ، والشهوة ، والإدراك ، وتقصد بهذا اللفظ الأخير الوظائف التي تولد التجربة وتلك التي تنظمها القوانين وتصوغها على قالبها » (٢) . وهاك كيف يحدد رنوفيه نظريته في العالم : « العالم في نظري مجموع من الامتثالات المقسمة المركزة ، المجمعة في ضروب عديدة وفقاً لقوانين معلومة ، ابتداء من الذرات ، حيث تبدأ ، إلى المركبات العضوية الكبرى التي فيها تتوحد ، والأفعال والقوى تنمو في كل مكان وبالضرورة بواسطة نبضات وفترات ، في الزمان والمكان والكم والكيف . وانسجام الأفعال والاتصال العلى الناشئ عنه بالنسبة إلى الكائنات من كل جنس ، هو قانون أصيل في الوجود . وأخيراً هناك قانون آخر كبير يتحكم في التطورات الطبيعية هو قانون الغائية ، وكل امتثال جزئي فيه يحتوى على عنصر ، نجده في الروابط العامة للطبيعة » (٣) .

وكما قلنا من قبل ينظر رنوفيه إلى المبحث الثالث على أنه انتقال من المنطق إلى التاريخ من خلال الفزياء والتاريخ الطبيعي . ويتوقف عند مجيء الإنسان إلى

(٢) الكتاب المذكور ص ١٦ — ٧ .

(١) الكتاب المذكور ص ٣٩ ، ٢٩ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١٩٩ .

المسرح ، أعنى عند وصيد التاريخ . ولنحاول أن نحدد ، ولو بإيجاز شديد ، تصور رنوفيه للتاريخ . ونرى أنه لا مندوحة عن هذا من أجل فهم نظريته في الحرية . يقصد رنوفيه — كما لاحظ هاملان — من كلمة « الفلسفة التحليلية » للتاريخ ، الدراسة التعبيرية للواقعة البعيدة من الطراز الأول ، وأعنى بها الفعل الحر ، وتبعاً لذلك — لأن مجال الحرية هنا أبرز ما يكون — دراسة وقائع الأخلاق (١) . والإيمان العميق بالحرية هو النفس المهم لكل فلسفة التاريخ عند رنوفيه . وما يريد أن يقرره قبل كل شيء هو الدور الهائل الذى تلعبه الحرية في حياة الإنسانية وبهذا المعنى نجد أن إنتاج رنوفيه ذو طابع أخلاقى في جوهره .

هل هناك أخلاق متميزة من التاريخ ؟ وهل كان قانون الإنسانية هو التقدم ، فقط منذ نقطة انطلاق الشعور ؟ — هذان هما السؤالان اللذان حاول رنوفيه أن يجيب عليهما بتطبيق التحليل والاستقراء على الحدود الأولى للتطور الإنسانى . وعلى السؤال الأول أجاب بالإيجاب . إن تمت أخلاقاً متميزة من التاريخ ، أعنى متميزة من تطبيقاتها أياً كانت والتاريخ نفسه ليس إلا توالى هذه التطبيقات وتجمعها ، بمعنى ما (٢) . وهكذا فإن التاريخ متضمن مبدئياً في الأخلاق . وهكذا نجد من ناحية أننا لا نستطيع الوصول إلى الأخلاق إلا من خلال التاريخ . ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نفهم التاريخ وأن نحكم عليه دون أن نستعين بالآفكار الأخلاقية ، التى تولده وتسيطر عليه ، بينما هى تخضع لرد فعله وتتغير باستمرار في تطبيقاتها (٣) — أما فيما يتعلق بالسؤال الثانى فإن رنوفيه يرفض كل تصور

(١) هاملان : « مذهب رنوفيه » محاضرات نشرها ب . موى P. Mouy في باريس ، عند الناشر فران ، سنة ١٩٢٧ ص ٣١٧ .
 (٢) « المداخل إلى الفلسفة التحليلية للتاريخ : الأفكار ، الآديان ، المذاهب » طبعة جديدة . باريس ، عند الناشر ليرو سنة ١٨٩٦ ص ٥٥٠ .
 (٣) الكتاب المذكور ص ٥٤١ - ٥٥٣ .

جبرى للتقدم . صحيح أنه يؤمن بالتقدم إيماناً وثيقاً . ولكن هذا الإيمان نفسه من شأنه أن يضعفنا وأن يثير أعصابنا ، حينما تتخلى عن حريتنا لصالح وظيفة طبيعية أو تطور للوقائع يولد الخير من نفسه دون أن يكون لنا فضل في ذلك ، فنكون نحن مجرد أدوات . إن قانون التقدم ، مفهوماً على هذا النحو ، يؤدي إلى هذه النتيجة أيضاً وهى إضعايب معنوية التاريخ ، بإعلان أن ما كان قد كان خيراً وضرورياً ، إعلان ذلك فيما بعد ، وأن ما هو كائن ضرورى وخير ، ما دامت هناك قوى كبيرة مرئية تتضمن نجاحه واستمراره^(١) . ونوفيه لا يقر بالتقدم إلا إذا ارتبط بالحرية^(٢) . ولا يؤمن بالتقدم إلا لأنه يؤمن بالحرية . وما يمنع رنوفيه إذن من تصور التقدم قانوناً محتوماً هو ليس فقط أنه يرى فيه ثمرة للنشاط الحر للانسان ، بل وأيضاً لأنه لا يستطيع أن يتغاضى عن القوى المتعارضة التى تعوق هذا النشاط . فالتقدم يكون مؤكداً ويستمر إلى غير نهاية إذا لم يعترض الشر ، وإذا لم تكن للأخطاء والردائل والجرائم نتائجها هى الأخرى وتكديساتها فى الأمم والأفراد على السواء^(٣) . لكن السقوط ، كما يفهمه رنوفيه ، يقوم فى هذه الواقعة وهى أن الانسان ، بدلا من أن يقوم برقيه الممكن فى سلم الخير ، كما فهمه تفكيره ووجده يمكن التطبيق ، فانه قام بالنزول الفعلى والانحطاط^(٤) . والشر عند رنوفيه ليس الشر الجرد ، بل الشر هو الحرب . والفكرة المتعمقة للحرب من السعة بحيث تشمل ، على الأقل عن طريق الالتزامات ، الرق والطوائف وكل أنواع الطغيان الذى يمارسه الانسان فى الانسان . وبالجمله فان الشر يتلخص كله فيما يلى : - أن الشخص لا يؤدي للشخص ما عليه بحسب ضميره^(٥) . وهذا

(١) الكتاب نفسه ص ٥٥٢ - ٥٥٣ .

(٢) « علم الأخلاق » طبعة سنة ١٩٠٨ ، عند الناشر كولان ص ٢٠٦ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٥٥٥ (٤) الكتاب المذكور ص ٥٥٧ - ٥٥٨

(٥) الكتاب المذكور ص ٥٦٠ .

المعقود توزعه أسر الانسانية على نحو متفاوت . فوقاً للدرجة التي عندها تتوقف كل من الأفكار والعواطف والأفعال المعتادة المميزة لكل مرحلة طويلة نسبياً قد تكونت هذه جنساً أخلاقياً . ومن وجهة النظر هذه يتحدث رونفويه عن أجناس همجية متوحشة وعن أجناس نبيلة . وما يميز الأجناس المتوحشة هو الرذيلة المربعة المكتسبة العريقة فيها وتتألف من أربع رذائل : الكسل ، عدم التفكير ، عدم الاعتدال ، الظلم ، وبالتالي العجز الذي لا يعالج عن كل ما يمكن من تقدم الشخصية وإصلاح المجتمع (١) . والرق والطوائف castes وقائع قادرة على تلخيص نتائج الظلم في العلاقات الانسانية . وبالعكس إذا نظرنا إلى الأجناس النبيلة ؛ فإذا نرى ؟ إن الصينيين لم يعرفوا نظام الطوائف ، ولم يكادوا يعرفون نظام الرق . ولدى المصريين كانت الزراعة والصناعة في العصر القديم يمارسها الأحرار ، أعني الأحرار اجتماعياً (٢) . ورونفويه يضع العبرانيين (اليهود فيما بعد) مع اليونانيين والرومانيين من بين شعوب القانون . ويقول : « من الممكن أن تؤكد أن كل ما كسبته معرفة العدالة في العالم قد أضاعته عقيدة الفداء القديمة . . . لكن عقيدة الفداء المطهرة ، والايان بفضيلة الاخلاص تظل دائماً أساس الأخلاق الدينية ، التي هي أخلاق العشق الالهي » (٣) .

وابتغاء تحديد اعتقاده في الدور الهائل الذي للامكان contingency والحرية في التطور التاريخي كتب رونفويه قصة تاريخية بعنوان « لا في زمان ، وعنوان فرعى مليء بالدلالة هو : « مخطط تاريخي منحول لتطور الحضارة الأوربية كما لم يحدث وكما كان من الممكن أن يحدث » . وهذا العنوان الفرعي يبين الهدف الأخلاقي من الكتاب ، لا الموضوع الحقيقي له ولا الفرض الذي يقوم عليه .

(١) الكتاب نفسه من ٥٦٦ - ٥٦٧ .

(٢) الكتاب نفسه من ٥٧٠ .

(٣) الكتاب نفسه من ٦٠٦ .

فرنوفيه يريد أن يبين أنه : « لو كان الناس قد آمنوا إيماننا راسخا مترتبلا بحريتهم في عصر من العصور ، بدلا من الاقتراب منه والايان بهذه الحرية بيطيه شديد وعلى نحو غير مشعور ، وبتقدم لعله أن يكون جوهر التقدم نفسه ، لكن وجه العالم قد تغير منذ ذلك العصر تغيرا مفاجئا » (١) . إذن لكانت الانسانية قد بلغت مرحلة السلام العام والانسجام . فثلا كانت الحروب الدينيه ستنتهى ، وتؤدى إلى التسامح العام ، أعنى إلى الاحترام التزيه العميق للشعور ، وكانت ستنتهى أيضا الحروب التجارية ، متى تبين أنها عاجزة قطعاً عن إخلق الاحتكار الوحيد الذى يسعى إليه جشع كل أمة ، والحروب الوطنية أو حروب التفوق والسيطرة كانت ستختل مكانها بدورها لتصور عادل لكل حكومة داخل أراضيها ولللاقات الخارجية بين الحكومات . وكانت الحرية والأخلاقية قد نفذتا إلى فكرة الدولة (٢) . ويتبين لرنوفيه استحالة البناء الذى أراد تشييده ، لكنه يهدف « إلى حمل العقل على التوقف لحظة عند فكرة الممكنات التى لم تتحقق . وأن يرتفع بذلك إلى فكرة الممكنات التى لاتزال معلقة فى العالم . ولعله أن يحارب بذلك — ومن يدري ! لعله أن يهز الأحكام السابقة الذى جذرها هو الجبرية fatalisme الصريحة أو المقنعة (٣) .

« من بين مؤلفاتى كلها أفضل كتاب علم الأخلاق — هذا التصريح الذى صرح به رنوفيه (٤) بالغ الدلالة على موقفه العام . ذلك أن رنوفيه هو خصوصاً وقبل كل شئ باحث فى الأخلاق . بل يمكننا أن نقول إن كل مؤلفاته تهدف إلى وضع أساس لأخلاق ، إذا صح أن مشكلة الحرية تشغل فيها مكانة رئيسية

(١) لافى زمان uchronie باريس ، مكتب الدفع القلاني ، سنة ١٨٧٦ ص IX
(٢) الكتاب المذكور ص ٢٨٦ .
(٣) الكتاب المذكور ص ٤١٢ .
(٤) راجع : لوى برا : « الحوادث الأخيرة » ، باريس سنة ١٩٠٤ .

جانب هذه الأفكار نجد أفكاراً أخرى جديدة : هي فكرة المادة والقوة (١) . فالقزياء إذن هي علم الممكنات المادية والروابط الضرورية بين هذه الممكنات . والمرتبة الثالثة في سلسلة علوم القوانين تؤلف البيولوجيا الجسمية ، وموضوعها هو الممكنات العضوية والعلاقات الضرورية للتوقف بين هذه الممكنات بعضها على بعض . والوقائع الجديدة التي تظهر فيها هي : التجدد الحيوي ، أو التغذية ، والحفاظة على التركيب ، وتضافر الأعضاء ، والأنسجة والتكيف مع الوسط ، والتوالد (٢) . والعلم الرابع من علوم القوانين هو علم النفس ، أي علم الممكنات النفسية وعلاقات التوقف الضرورية إما بعضها على بعض ، أو بإزاء الممكنات المادية (٣) ، والعنصر الجديد الذي يتجلى فيها هو الشعور ولهذا فإن فكرة الحفاظة على الطاقة ، مهما تكن خصوصيتها ، لا تنطبق على العلاقات الباطنة بين وقائع الأنا . والوقائع النفسية لا ترد إلى الوقائع الفيزيائية . وفي ميدان علم النفس يسود بالآخرى عدم ثبات الطاقة (٤) ، وعلم الاجتماع يمثل أعلى درجات التعقيد بين علوم القوانين . ونافى يقصد ، من علم الاجتماع ، علم قوانين فقط ، ومجموعة من النظريات Théorèmes تعبر عن ممكنات وعلاقات ضرورية بين هذه الممكنات (٥) ، . أو كما يقول بعد ذلك : إن علم الاجتماع هو علم الممكنات الاجتماعية وتوقفاتها الضرورية بعضها على بعض ، إما بعضها بإزاء بعض ، أو بعضها بإزاء ممكنات أخرى من كل نوع . والعلاقات الاجتماعية لا يمكن ردها إلى علاقات نفسانية خاصة ، وإن كان علم الاجتماع يقوم على علم النفس : إن علم الاجتماع ليس علم النفس ، بل يتوقف على علم النفس . ونقطة ابتداء التفسيرات الاجتماعية هي الحاجات ، والرغبات ، والأفكار ، والإرادات التي في النفوس ، لا النفوس الاجتماعية التي افترضتها أساطير أميل دوركنهم ، بل النفوس الواعية الفردية (٦) .

(١) الكتاب المذكور ص ٧٩ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٩٨ وما أتواها .

(٣) الكتاب المذكور ص ١١٩ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٣٠ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٢٧ .

(٦) الكتاب نفسه ص ١٤٤ .

وفي القسم الثاني يتناول نافي : التاريخ . ويقصد منه ليس فقط تاريخ الإنسانية ، وإنما التاريخ السكلي ، تاريخ الكون . وعلم الفلك والجيولوجيا وعلم المعادن وعلم النبات وعلم الحيوان هي علوم تاريخية (١) . ولاشك في أن التاريخ لا يمكن أن يكون فيه من التمام والدقة بقدر ما في علوم النظر Théorématique ، لأنه يتناول الواقع لا الممكن ؛ لكنه لهذا السبب عينه أسمى من علوم القوانين . إنه إذن المؤرخ مجرد ، ويعمم ، ويصنف ، لكن هذه العمليات العقلية هي بالنسبة إليه أدوات مساعدة ، أما موضوعه فليس مجردا ؛ إنه يريد أن يدرك الواقع العيني بالتجريد والتعميم والتصنيف (٢) . والتاريخ في جوهره مونوغرافي ؛ والتاريخ السكلي سيكون مونوغرافيا أو سيرة الكون (٣) . والقوانين ضرورية ولكن الوقائع ممكنة . والعلم لا يعرف أية ضرورة فعلية ، أمرة ، غير مشروطة . والضرورة الوحيدة التي يقر بها هي النتيجة الفرضية (الشرطية) لبعض العلاقات بين الحوادث الممكنة (٤) . والمؤرخ يحترز من إنكار إمكان المبادرات الحقيقية واللايتدمات المطلقة ، من إنكارها باسم العلم (٥) . ويخطئ الإنسان تماما إذا خلط بين تأكيد وجود قوانين وبين الجبرية . إن المؤرخ يسعى للفهم ، هذا حقه وواجبه . والتفسير الحق تقدم . والمؤرخ يسر بذلك . لكن ينبغي عليه أن لا يزيد قهر الواقع وفرض الجبرية عليه ، بدعوى إرضاء رغبة مشروعة (٦) . وليس ثم علم تاريخي مستقل بنفسه . فلو جعل المؤرخ الاعتراف السكلي (الأشياء بعضها على بعض) أو لترك قارئه يحل ذلك ، فسيكون عليه فاسدا (٦) . وثم في نظر نافي أربع مجموعات من العلوم التاريخية : ١- تاريخ العالم اللاعضوي (الفلك ، نشأة الكواكب ، وصف الكواكب ، وصف الشمس ،

(١) الكتاب نفسه من ١٥٩ .

(٢) الكتاب نفسه من ١٧٣ .

(٣) الكتاب نفسه من ١٧٤ .

(٤) الكتاب نفسه من ١٨٣ .

(٥) الكتاب المذكور من ١٨٩ ،

(٦) الكتاب المذكور من ١٩٠

(٧) الكتاب المذكور من ٢٠٧

وعلى كل حال فإننا نجد في علم الأخلاق ، كل الأفكار المميزة للنقدية الحديثة .
 يقول لنا رنوفيه إنه يرغب إلى إرساء الأخلاق على أساس علمي . ويقصد
 من ذلك إلى أنه من أجل تكوين الأخلاق علماً ينبغي تأسيسها على الفلسفة
 النقدية . « إن الإنسان قد منح عقلاً ويعتقد أنه حر » . ذلك هو الأساس المزيج
 الضروري الكافي للأخلاق في الإنسان (١) ووفقاً لهذا المبدأ ، يفعل الإنسان
 أخلاقياً حينما يعلو العقل على السلوك ، وهذا فيما يتعلق بالارادة والذهن والحساسة
 والانفعالات . إن الأخلاق هي القوة أو عملياً هي فعل العزم على ما هو أحسن
 أعني أن يتبين المرء من بين الأفكار المختلفة للسلوك ، فكرة خاصة عما يجب فعله
 وترتيب السلوك وفقاً لذلك (٢) . وفكرة الواجب تفسر بفكرة الفضيلة ،
 وتوقف جوهرياً على هذه الواقعة الأخلاقية وهي أن الفاعل يستهدف الأفضل
 بين الخيرات ، والأفضل الموافق للعقل . والواجب هو ما يارمنا (٣) والمملكة
 الحيوانية هي في جوهرها مملكة الكفاح والقضاء المحتوم fatalité وعلى
 العكس نجد أن مملكة العقل هي مملكة النظام والانسجام المتحققين بالحرية (٤) .
 ومن هذه الناحية أيضاً كان رنوفيه يعد كنت رائداً له ، أي رائداً للأخلاق
 العلمية . قال : إن كنت يرجع الفضل في إصلاح الأخلاق لإصلاحاً بالغ المدى
 سواء بالنسبة إلى الأخلاق العملية للإنسان وبالنسبة إلى التأسيس العلمي للأخلاق
 ولولم يقدم غير تميزه المشهور بين الأوامر الشرطية والأمر الحلي (المطلق)
 لسكني لقلب وجهة النظر القديمة المتعلقة بماهية الأخلاق (٥) . ومع كنت يقول
 رنوفيه بالاستقلال الذاتي للارادة أو بالحرى للفعل بوصفه المبدأ الأعلى للأخلاق
 ومع كنت أيضاً يعزو إلى هذا المبدأ أهمية صورية محضاً (٦) . أما فيما يتصل
 بجزء القوانين الأخلاقية فإن رنوفيه — وفقاً لروح النقدية — لا ينفك عن
 أكبر من الضمير : « إن جزء القوانين الأخلاقية هو أولاً ضمير الشخص الذي

(١) « علم الأخلاق » طبعة سنة ١٩٠٨ من ١ .

(٢) الكتاب نفسه من ٣ .

(٣) الكتاب نفسه من ١٧ ، ١٩ .

(٤) الكتاب نفسه من ٣٦ .

(٥) الكتاب نفسه من ٦٦ .

(٦) الكتاب نفسه من ١١٦ .

يجعلها ملزمة وثانياً التأييد الوارد من ضمير الآخرين (١) ، . لكنه بخلاف كُنت يرى وهو القائل بنزعة الظواهر ، تقول إنه يرى في الظواهر مادة الأخلاق . وعلى كل حال فإن رنوفييه يطرح أخلاق المنفعة وبأعملة كل مذهب في المنفعة . ويضع هذه الواقعة وهي أن للإنسان بطبعه مثلاً أعلى في داخله ، ولديه فكرة عما ينبغي أن يكون وما ينبغي أن يفعله ، تتعارض مع معرفته بما هو عليه فعلاً بأعماله (٢) .

ويضع رنوفييه علاقة وثيقة جداً بين فكرة الواجب الأخلاقي وفكرة العدالة وفكرة السلام . وبعبارة أخرى إن النزعة إلى السلام هي التاج الذي يتوج الأخلاق عند رنوفييه . ومشكلة الحرب والسلام ، وبالجملة مشكلة العدالة تحتل مركز الصدارة بين اهتماماته الأخلاقية . قال : إن السلام ، في جوهره ، حالة للعلاقات الإنسانية فيها ليس فقط يقدر الإنسان أن عليه نحو الغير ما عليه نحو نفسه فحسب ، بل فيها أيضاً يقدر الإنسان في الأحوال الجزئية كل ما عليه وكل ماله . . . (٣) ، وفي مقابل ذلك نجد أن الحرب هي حالة للعلاقات الإنسانية فيها ليس فقط كل إنسان لا يقدر في الأحوال الجزئية ما عليه وماله ، بل وأيضاً لا يقدر على العموم أن عليه نحو الغير ما يقدر أنه عليه نحو نفسه (٤) .

وأخيراً نجد أن الموقف الأخلاقي في جوهره لدى رنوفييه يتبدى في نظراته الدينية . صحيح أنه ينظر إلى كل مطلق على أنه وهم : لكنه يقر أن الفكر يبحث عن نقطة ثابتة عبر بعض الظواهر ، وإن المطلق المطرود من الوجود ، حيث لا ينتج غير مشاحات كلامية ، يبدو من جديد متحولاً ، ويثبت شرعياً ، دون تناقض ، في المثل الأعلى للكمال الأخلاقي ، الذي يحدد الشعور في كل لحظة حقيقته

(٢) الكتاب نفسه ص ٢١٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٢٨ .

(١) الكتاب نفسه ص ١٩٨ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢١٩ .

النسبية . والإيمان بالله واحد ، لدى الإنسان العارى عن كل دين وضعى ، هو اقتراض لنظام أخلاقى حقيقى يشمل التجربة ويسودها : تأكيد الخير (١) ، - ولأسباب أخلاقية وسياسية خصوصا رأى رنوفيه نفسه مضطرا إلى البعد عن الكاثوليكية والتعاطف مع البروتستنتية : فقد طلب أن يصحبه إلى المقبرة راح بروتستنتى ، ولهذه الأسباب عينا اعتنق رنوفيه مذهب المؤالفة *théisme* ودافع عن اعتقاده فى خلود النفس الفردية . فالإنسان ينبغي أن يكون خالدا (بروحه) بوصفه كائنا حرا وموضوعا للقانون الأخلاقى . « والنقدية المحدثه لا تقيم الخلود على عدم قابلية الجواهر الروحية للفساد ، بل على حق الشخصية الأخلاقية فى البقاء والتقدم (٢) » . حتى إن « الحياة الحالية لكل شخص ليست إلا إحدى الحيات التى يتطلبها عمل البناء الأخلاقى بعد السقوط (٣) » ، والنظام الذى وضعه الخلق ينطبق ، وليس لله أن يتدخل فى القوانين التى وضعها . وفعل القانون نفسه هو الذى يحدد فى نفس الوقت ، عن طريق توالى الحيوان ، الحكم الكلى والتصحيح التهاى (٤) .

(١) « بحث فى النقد العام » ، ص ١ ، ٢٥٦ ، طبعة أرمان كولان سنة ١٩١٢ .

ص ٢٥٨ .

(٢) سئائى : « فلسفة شارل رنوفيه » ، باريس ، ألكان سنة ١٩٥٥ ص ٣٤٧ .

(٣) رنوفيه : « الشخصية » ، ص ٢١١ (٤) للكتاب المذكور ص ٢١٧ - ٣١٨ .

التيار الكبير الثانى

يمكن أن نقسم على التيار الكبير الثانى إلى طائفتين حسب ارتباطهم مباشرة. بكنيت ؛ أو حسب متابعتهم لنقدية رنوفيه المحدثه ، وإلى الطائفة الأولى ينتسب مثلو « نقد العلم » ، أعنى أولئك العلماء والرياضيين الذين سعوا ، من وجهة نظر هذا العلم أو ذاك : إلى إبراز حدود الدقة والإحكام العليين ، وتبعاً لذلك الدور الذى يقوم به العقل فى إيجاد المعرفة ومدى قدرته . ويمكن أن ندرج فى الطائفة الثانية أولئك الفلاسفة الذين سعوا ، بتأثير النقدية المحدثه عند رنوفيه ، تأثيرها السائد ، إلى تجاوز الوضعية التجريبية ذات النزعة العلية من ناحية ، والميتافيزيقا من ناحية أخرى ، فى ميدان الفلسفة النظرية والعملية على السواء . وسنطلق على الطائفة الأولى الاسم المعتاد وهو (طائفة) « نقد العلم » ، وعلى الطائفة الثانية (طائفة) « العقلية النقدية » . ولنبدأ بتحديد خصائص على الطائفة الأولى .

أ - الطائفة الأولى

نقد العلم

كلود برنار (١٨١٣ - ١٨٧٨)

لا نحسب أننا نفضل السبيل القويم إذا عددنا كلود برنار أول رائد عظيم لهذه الحركة (١). وكتابه « المدخل إلى الطب التجريبي » (١٨٦٥) كان له أثر خفيق في العلماء والفلاسفة إبان النصف الثاني من القرن التاسع عشر في فرنسا (٢). صحيح أن كلود برنار، كعظم معاصريه، وقع تحت تأثير الوضعية. فهو ينسك مع الوضعية إمكان إدراك المطلق. وتصوره للعلم ذو نزعة نسبية ويؤكد أننا لا نستطيع أن نعرف غير العلاقات التي تعبر عنها الظواهر وغرض العلم هو تحديد قوانين هذه العلاقات، كذلك يقول مع الوضعيين أننا لا نعرف من الظواهر الطبيعية غير كيفيةها، أعنى الظروف الفيزيائية لوجودها، ولا نستطيع أبداً أن نعرف أساسها (عيتها).

يبد أن كلود برنار ينحرف عن الوضعية في مسألة مهمة، ومن هذه الناحية يهملنا هنا: فإنه يحارب التصور التجريبي empiristique للعلم.

وهذا يصدق أولاً على الرابطة التي يضمنها بين العلم والفلسفة. فبدلاً من أن

(١) وبرجسون يشجعنا على هذا حينما ينعت كلود برنار بأنه رائد أصحاب انظريات البرجانية في العلم. راجع « الفلاسفة الفرنسية » ص ١٢.

(٢) « المدخل إلى الطب التجريبي » لـ كلود برنار - هكذا يقول برجسون - كان بالنسبة إلى العلوم العينية العملية ما كان « مقال عن المنهج » لـ كارت بالنسبة إلى العلوم المجردة - راجع الكتاب المذكور، ص ١٢.

يعلم عن موت الفلسفة يدافع بقوة عن شرعيتها وضرورتها. وبوصفه داعية للتجريب
يرفض الوضعية التي تريد باسم العلم أن تحظر علينا ما يتجاوز الوضعية الخالصة .
يقول « إن الفلسفة تمثل ، من الناحية العلمية ، الطموح الأبدى للعقل الإنساني
نحو معرفة الجاهل ، ومن هنا فإن الفلاسفة يتشبهون دائماً بالمسائل المثيرة للجدال
بالمناطق القليلة التي هي الحدود العليا للعلوم . وهم بهذا يشيعون في الفكر العلمي
حركة تحييه وتهبه النبالة ؛ إنهم يقوون العقل بتنميته بواسطة رياضة عقلية عامة
وفي نفس الوقت يحياونه دائماً إلى حل المشاكل الكبرى الذي لا ينفد ، وبهذا
يحددون نوعاً من التعطش إلى الجاهل ويحضون نار البحث المقدسة ، وكلاهما
ينبغي ألا ينطفيء أبداً في نفس العالم » (١) . ولا يقر كلود برنار الفلسفة التي تريد
أن تضع للعلم حدوداً ، ولا العلم الذي يدعى القضاء على الحقائق الفلسفية التي هي
فعلاً خارج ميدانه . إن العلم الحق لا يقضى على شيء ، بل يبحث دائماً وينظر إلى
الأمم مواجهة دون اضطراب — ينظر في الأمور التي لا يفهمها بعد ، وإنكار
هذه الأمور لا يعنى أبداً القضاء عليها وإلغائها ، بل سيكون بمثابة من يغلق
عينيه ويعتقد أن النور غير موجود ، وبمثابة وهم النعامة التي تظن أنها قضت على
الخطر بإخفاء رأسها في الرمل ، إن الفلسفة والعلم ينبغي إذن توحيدهما دون أن
يكون لأحدهما سيطرة على الآخر . والفصل بينهما لا يمكن إلا أن يكون ضاراً
بتقدم المعارف الإنسانية . والفلسفة ، وهي تميل دائماً إلى الارتقاء ، تجعل العلم
يصاعد إلى العلة أو المصدر للأشياء . وتدله على أنه يوجد خارجاً عنه مسائل
تعذب الإنسانية ، لم يحلها هو بعد . وهذا الاتحاد المتيقن بين العلم والفلسفة مفيد
لكنهما . فهو يرفع العلم ويطامن الفلسفة . أما إذا انفصمت العروة التي توحد
بين العلم والفلسفة فإن الفلسفة — وقد حرمت من سند العلم واتزانها ، تصاعد إلى
حيث لا يبلغ النظر وتضل في الغيوم ، كما أن العلم — وقد بقي دون إرشاد ودون
طموح إلى الأعلى — يسقط أو يتوقف أو يبحر حيثما اتفق (٢)

(١) « المدخل إلى دراسة الطب التجريبي » ص ٢٨٧ وما يليها .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٩٠ — ٢٩٢ .

لكن الذى يخول لنا خصوصاً أن نضع كلود برنار على رأس الطائفة الأولى هو أنه أسس « المنهج التجريبي » . لا علم بغير تجريب : لقد أعلن كلود برنار هذا المبدأ ، وبهذا عارض النزعة التجريبية empirisme بكل قوة . ولا يوجد عند كلود برنار — كما لاحظ برجسون — أى فارق بين ملاحظة أجيد لإجراؤها وبين تعميم أجيد تأسيسه (١) . فبينما التجريبي يكتفى بأخذ أو مشاهدة الظواهر الطبيعية ، أى الوقائع كما تقدمها إليه الطبيعة ، فإن صاحب التجريب ، أعنى العالم الحق هو « من يستخدم طرائق البحث البسيطة أو المركبة ليغير أو يعدل ، بقصد ما ، الظواهر الطبيعية ويظهرها فى أحوال أو ظروف لا تقدمها الطبيعة فيها » (٢) . والملاحظة البسيطة للوقائع لا يمكن أبداً أن تصل إلى تشييد علم « فالواقعة الغليظة fait brut ليست عليية » (٣) . وبدلاً من أن يقبل سلبياً ما يعطى له من خارج ، يخلق صاحب التجريب الوقائع العلية ، وإلى حد ما ، الوقائع الغليظة . والعلم التجريبي أو العلم ذو التجريب ، هو العلم المتكون من التجارب ، أعنى الذى فيه نستدل من وقائع التجريب التى حصلنا عليها فى أحوال خلقها صاحب التجريب وحددها هو نفسه ، (٤) . فجعل الطب ، مثلاً ، علماً سلبياً يقوم على الملاحظة ، أى مشاهدة الوقائع ، معناه جعله عقياً عفاً بالغا . ومن أجل الاستدلال تجريبياً ينبغى بوجه عام أن تكون لدى المرء فكرة وأن يهب أو يثير الوقائع بعد ذلك ، أعنى يقوم بالملاحظات ابتغاء ضبط هذه الفكرة المتكونة من قبل (٥) .

(١) راجع برجسون : « خطاب الفن بمناسبة الذكرى المئوية لميلاد كلود برنار » (١٩٠٤ / ١٩١٣) « حوليات السكوليج دى فرانس » ، سنة ١٩١٤ — سنة ١٩١٥ السنتان ١٤ و ١٥ . باريس ، ارست لبرو . (٢) « للدخل إلى الطب التجريبي » ص ٢٩ . (٣) « الكتاب المذكور ص ٣١٤ . (٤) « الكتاب المذكور ص ٣٠ . (٥) « الكتاب المذكور ص ٣٦ — ٣٧ .

فليس ثم إذن علم مستقل عن كل فكرة متكونة من قبل ، عن كل فرض . وعلى العكس نجد أن الفرض هو نقطة ابتداء كل بحث علمي . وألح كلود برنار ، قبل هنري پوانكاريه بعدة سنوات ، في تأكيد الدور المهم الذي للفرض في تكوين العلم ، هذا الدور الذي لاغى عنه ، لكنه لا يعطى لهذا اللفظ نفس المعنى الذي يعطيه إياه پوانكاريه العالم الرياضي العظيم . يقول كلود برنار : « ينبغي بالضرورة أن تقوم بالتجريب مع وجود فكرة متكونة من قبل ، وعقل صاحب التجريب ينبغي أن يكون فعالاً ، أعني أنه ينبغي عليه أن يستجوب الطبيعة ويوجه إليها الأسئلة في كل اتجاه ، وفقاً لاختلاف الفروض التي ترد عليه (١) . صحيح أنه إذا تكلمت الطبيعة فينبغي على صاحب التجريب أن يسكت ، وينبغي عليه أن يشهد ما تجيب به وأن يصنى إليه حتى النهاية ، وأن يخضع في كل الأحوال لقراراتها ؛ لكن صاحب التجريب هو الذي يوجه الأسئلة إلى الطبيعة (٢) . ويسمى كلود برنار إلى بيان أن الفروض لاغى عنها ، وأن فائدتها هي في أن تقادنا إلى خارج الواقعة وأن تدفع بالعلم إلى الأمام ، وفي رأيه أن الفروض غايةا ليس فقط أن تجعلنا نجري تجارب جديدة ، بل وأيضاً تجعلنا نكتشف مراراً كثيرة وقائع جديدة ما كنا لننتبه إليها بدونها (٣) . وإن المنهج التجريبي ، بوصفه منهجاً علمياً ، يقوم كله على التحقيق التجريبي لفرض علمي ، (٤) .

وليحدد كلود برنار الدور الفعال للعقل والقائم بالتجريب فيما يتعلق بالحواس وبالطبيعة يسوق مثالا مسلك فرانسوا هوبر . « إن هذا العالم الطبيعي العظيم ، على الرغم من أنه كان أعمى ، فإنه ترك لنا تجارب رائعة كان يتصورها

(١) الكتاب المذكور ص ٤٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٨٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٨٥ .

ثم يطلب من خادمه أن يجربها ، ولم تكن عند خادمه هذا أية فكرة علمية . فكان هو بر إذن العقل الموجه الذى يقيم التجربة ، لكنه كان مضطرا إلى استعارة حواس غيره ، وكان الخادم يمثل الحواس السلبية التى تطيع العقل لتحقيق التجربة المقامة من أجل فكرة سبق تكوينها (١) . ويذهب كلود برنار إلى حد القول بأنه « ينبغى أن نطلق العنان للخيال ، والفكرة هى مبدأ كل برهنة وكل اختراع وإليها يرجع كل مباداة » (٢) . ويمزج إلى العاطفة أو الوجدان المسكنة الأولى فى المنهج التجريبي . فهذا المنهج يستند إلى الفروع الثلاثة لهذا الثلاثي . الثابت : العاطفة ، العقل ، التجربة . والفكرة التجريبية تنشأ ، فى نظر كلود برنار ، عن نوع من الشعور السابق للعقل الذى يحكم على الأمور ينبغى أن تحدث على نحو معين . ويمكن القول فى هذا الصدد أن لدينا فى العقل عيانا أو شعورا بقوانين الطبيعية ، لكننا لا نعرف شكلها ، والتجربة وحدها هى التى تعلمنا ذلك ، (٣) . وعلى كل حال فإن العاطفة وحدها هى التى تقود العقل وتؤلف المحرك الأول للعلم .

وليس هذا كل شيء . فإن كلود برنار ينكر إمكان الدقة فى ميدان العلم التجريبي . قال : « إذا تصور أن براهينه لها القيمة التى إبراهيم الرياضى . فانه سيكون على خطأ فاحش جداً » (٤) . والنظريات العلمية ينبغى ألا تعلم كمقائد . أو معتقدات دينية (٥) . وعلى خلاف النزعة التجريبية empirisme يرى كلود برنار أن الاستدلال والقياس جوآن أساسيان فى المنهج التجريبي . فالاستقراء والاستدلال (الاستنباط) ينتسبان كلاهما إلى جميع العلوم . والاستدلال بالقياس

(١) الكتاب نفسه ص ٤٢ — ٤٣ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٦١ .

(٤) . الكتاب نفسه ص ٦٥ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٦٩ .

هو الشكل الوحيد للبرهنة (١) . ولا حاجة بنا إلى التنبيه على أن هذه النظرية إلى العلم مشتركة بين عديد من العلماء والرياضيين . فالفيزيائي البارز ، هنرى بواس Henri Bouasse يقول : « إن ما يكون الأصالة في المنهج في الفيزياء هو الأهمية التي يتحدها الاستدلال . . . إن الفيزياء تسعى في ميدانها إلى إعادة بناء العالم ، واستنباطه ، عن طريق قياسي بحث ، من مبدأ عام حتى أقر هذا المبدأ » (٢) .

وأخيراً نجد كلود برنار يهد الطريق إلى نقد العلم برفضه كل محاولة لإرجاع الظواهر البيولوجية إلى الظواهر الفيزيائية الكيميائية . قال : « إنه ينبغي على إعلم الحياة أن يستعير من العلوم الفيزيائية الكيميائية المنهج التجريبي ، وأن يحتفظ مع ذلك بظواهره الخاصة وقوانينه » (٣) . صحيح أن كلود برنار يقرر أن ظواهر الأجسام الحية ، مثل ظواهر الأجسام الجامدة ، تسودها حتمية ضرورية تربطها بظروف من النوع الفيزيائي الكيميائي ، بحيث ينبغي على الفيزيائي والكيميائي أن يرفض كل فكرة عن العلل الغائية في الوقائع التي يلاحظها . لكنه بوصفه عالم فسيولوجيا فانه يحول على الإقرار بغائية انسجامية متزرة من قبل في الجسم العضوى الذى فيه كل الأفعال الجزئية متضامنة يولد بعضها بعضاً (٤) . وبهذا المعنى فان رافيسون لم يكن مخطئاً كل الخطأ حين قال مع جانيه إن نظرية كلود برنار هي نظرية فيما يسميه الميتافيزيقيون العلة الغائية (٥) . ويمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك ، وأن نعد كلود برنار رائداً لبرجسون ، من حيث أنه ينظر إلى الخلق على أنه العلامة المميزة للحياة . « ما هو في جوهره من ميدان الحياة وما لا ينتسب إلى الكيمياء ولا إلى الفيزياء ولا إلى أى شئ .

(١) الكتاب نفسه ص ٨٥ . (٢) هنرى بواس : « المنهج في العلوم » ص ١٦٠

(٣) « المدخل إلى الطب التجريبي » ص ١١٨ (٤) الكتاب نفسه ص ١٤٤

(٥) رافيسون : « الفلسفة في فرنسا في القرن التاسع عشر » ر ، باريس ، هاشيت ،

سنة ١٨٦٧ ، ط ٥ سنة ١٨٩٥ ص ١٢٧ .

آخر — هو الفكرة الخالقة للتطور الحيوى، (١) . ويلوح أن برجسون كان على بينة من ذلك حين نعت كلود برنار بأنه رائد النزعة الحيوية كما يفهمها . قال برجسون : « إن كلود برنار هاجم مراراً الفرض القائل بـ « مبدأ حيوى » ، لكنه أينما فعل ذلك فإنه يقصد صراحة النزعة الحيوية لدى الأطباء والعلماء الفسيولوجيين الذين يؤكدون وجود قوة ، فى الكائن الحر ، قادرة على الصراع ضد القوى الفزيائية وتعويق فعلها ... لكن حينما يتعلق الأمر بالفكرة المنظمة والخالقة ، فإن كلود برنار يهاجم أولئك الذين يرفضون أن يروا فى الفسيولوجيا علماً خاصاً مميزاً من الفزياء والكيمياء ... لأنه ليس عالماً بالفسيولوجيا من ليس لديه إحساس بالتنظيم ، أعنى بذلك التأسق الخاص بين الأجزاء وبين الكل الذى يميز الظاهرة الحيوية . فى الكائن الحى تجري الأمور كما لو تدخلت فكرة معينة تفسر النظام الذى تترتب عليه العناصر ، (٢) .

أنتوان - أوغستان كورنو (١٨٠١ - ١٨٧٧)

أنتوان أوغستان كورنو يعد ، أكثر من كلود برنار ، رائداً كبيراً لـ « نقد العلم » . وميادين أبحاثه الرئيسية هى : الرياضيات ، الفلسفة ، علم النفس الاقتصاد السياسى ، والتاريخ . ومن بين كتبه لنكتف بذكر : « عرض نظرية البحث والاحتمالات » ، (باريس ، سنة ١٨٤٣) ، « مبحث فى أسس معارفنا وفى خواص النقد الفلسفى » ، (باريس سنة ١٨٥١) ؛ « رسالة فى تسلسل الأفكار الأساسية فى العلم والتاريخ » . (سنة ١٨٦١) ، « نظرات فى سير الأفكار والأحداث فى العصور الحديثة » سنة ١٨٧٢ ، « المادية والحيوية والعقلية » ، سنة ١٨٧٥ ، كلها ظهرت لدى الناشر هاشت .

(١) « المدخل إلى دراسة الطب التجريبي » ص ١٦٢ .

(٢) راجع الحطبة التى ألقاها برجسون بمناسبة الذكرى المئوية لمولد كلود برنار ، والتى احتفل بها فى يوم الثلاثاء ٢٠ ديسمبر سنة ١٩١٣ فى الكوليج دى فرانس ، وقد نشرت فى « حولىة الكوليج دى فرانس » ، سنة ١٩١٤ — ١٩١٥ ، السنوات ١٤ ، ١٥ . باريس . عند الناشر ارنست لبرو Leroux .

وقد تأثر كورنو بالوضعية الكونتية ، شأنه شأن رونفويه وكلود برنار .
وهو يذكر كونت في ثلاثة مواضع من كتبه : في « النظرات ... » (١٣ ق ٥
فصل ٥) وفي « المادية ... » (ص ١٩١ وما يتلوها ، قسم ٣ ص ٣٨٥ قسم ٤) .
كذلك تأثر بكوندريك وكابانيس وبارتيه Barthez وبيشا Bichat . وهو أيضا
من خصوم الانتقائية éclectisme ؛ ومن الواقعيين بقيمة العلم الدقيق العظمى .
ويرى أن الفلسفة لا يمكنها الاستغناء عن العلم الوضعي إذا شاءت ألا تفصل في
الفيوم . ويمكن أن نتحدث عنده عن نسبية المعرفة ، بمعنى أنه يتنازع في إمكان
إدراك المطلق . وهو أيضا من الذين عنوا عناية خاصة بالمشاكل الاجتماعية .
بيد أن هذا لا يسمح لنا بأن نثبت كورنو بأنه وضعي . وذلك خصوصاً لأنه
خضع لتأثير ديكارت وبوسويه وليبنس وكنت ، إلى جانب تأثره بكونت
والأفكاريين idéologues وهو يربط خصوصاً إلى متابعة قد كنت . وهذا
المعنى يذكرنا برونفويه وإن كنا لا نستطيع أن نقول بأن اتجاهاتهما واحدة .
وهو على بيئة من الخلافات التي تفرق بينه وبين كنت . بيد أن هذا لا يمنع
من تمجيد كنت بوصفه « الفيلسوف الذي سبر إلى أعماق درجة مسألة مشروعية
أحكامنا ، » ويصرح أنه بكنت يبدأ عصر جديد (١) . وكما لاحظ بارودي إن
كورنو يرى في كنت أولاً المنطقي الصارم . وعلى غرار كنت يتفق هو
ورونفويه للبحث في دراسة العلوم الوضعية عن مادة تأملاتهم وأساسها الراسخ (٢)
لكن الذي يفصل نقدية كورنو عن نقدية كنت وكذلك عن وضعية كنت
هو أن فكرة الاحتمال تلعب دوراً كبيراً لدى كورنو ، ويأخذ على كنت أنه
يحتقر كل ما لا يتطوى على استدلال دقيق ، أنه يبحث عن يقين مطلق لا يمكن
الوصول إليه وأنه أراد الكل أو اللاشيء ، وهذا أسلم نفسه للشك الكامل (٣) .
لكن هذا لا يمنع من إعطاء كنت ، ونعتة بأنه أرسطو ألمانيا كما كان ليبنس
بمثابة أفلاطون ألمانيا . ويمر كورنو إلى كنت الفضل في أنه - في وصف

(١) « بحث في أسس معارفنا » ٢ ص ٣٧١ .

(٢) راجع : بارودي : « نقدية كورنو » مقال في « مجلة الميتافيزيقا » مايو سنة ١٩٠٥ ص ٤٤٢ .

(٣) « بحث في أسس معارفنا » ٢ ص ٣٧٤ .

ظاهرة المعرفة - حدد بدقة لا نظير لها من قبل الفاصل بين الشكل والموضوع ، بين القالب والمادة ، في كل ما هو فضولى يرجع إلى تأثير الأشياء من خارج وفي ما يتعلق بتشكوين العقل نفسه القادر على المعرفة (١) ، ونقدية كورنو ، بسبب أن فكرة الاحتمالية تلعب فيها دوراً كبيراً ، أكثر إيجابية من نقدية كنت ، فإذا كان يعتقد أننا لا نستطيع أن ندرك ماهية الأشياء ، فإنه يقر بأننا نستطيع أن نرقى من نظام معين من الحقائق الظاهرية *Phénoménales* إلى نظام أعلى وأن ننفذ هكذا تدريجياً إلى فهم أساس الحقيقة الواقعية . وعلى كل حال فإن نقدية كورنو لا شأن لها بالوهمية *illusionisme* . ويعتقد كورنو أن عمل المعرفة عمل ناجح وأنه بقدر ما نعمل على زيادة النفوذ إلى الطبيعة يتكشف لنا النظام فيها ، لا عدم النظام . وبهذا المعنى يمكن أن نتحدث عن واقعية مثالية عنده ، والى فهمه ينبغي أن نلج في تأكيد وشرح نظريته في الصدفة *hasard* والاحتمال . إن فكرة الصدفة لها عند كورنو أهمية أساسية ، وهى تنطوى على شيء حقيقى وإيجابى . فإذا كان لا توجد واقعة من غير أسباب ، فهناك - على الأقل - سلاسل من العلل المستقلة بعضها عن بعض والتي يمكن أن تتلاقى وأن تتداخل عرضاً ، دون أن يكون ثمت ، في مجموعها ، ارتباط ضرورى قائم على التأثير أو الاعتماد . ومن هنا قام في الرياضيات حساب الاحتمالات ، الذى هو أوسع تطبيق لعلم الأعداد : « إن الأعداد تحكم العالم » . هنالك يتجلى الموضوع الحقيقى للعقل ، فهمته فى الغالب هى التمييز بين الظواهر التى تحدث عرضاً وبين تلك التى يفسر بعضها بعضاً ، فميز المصادفات من الإرتباطات الطبيعية ، ويميز تقاطع العلل المستقلة من إرتباط العلل المتضامنة . وبالجملة أن يميز بين الصدفة وبين القانون (٢)

لكن الاحتمال لا يمكن حسابه بدقة إلا فى الرياضيات . أما إذا نخرجنا عن التجريدات البحتة للنفوذ فى عالم الحقائق الفزيائية والأخلاقية ، فإن الحساب يصبح غير ممكن . ومع ذلك فإن تقدير الاحتمالات يظل المشكلة الجوهرية فى

(١) المكتبات المذكورة ٣٧٠ - ٣٧١ .

(٢) بارودى : « نقدية كورنو » مقال فى « مجلة الميتافيزيقا » مايو سنة ١٩٠٥ ص ٥٦ .

العلم . فاذا تجاوزنا المشاهدة المجردة للوقائع الجزيئية من أجل التفسير والتعميم والاستقراء — أى حين نبدأ فى تكوين العلم — فان البرهنة الدقيقة وكذلك الدليل الإيجابي يعوزاننا (١). وعلى كل حال فان الصدفة والاحتمال يلعبان فى كل العلوم دوراً متفاوت المقدار . ما الصدفة ؟ من بين العلل أو سلاسل العلل التى تسهم فى إحداث حادث يوجد — فى نظر كورنو — سلاسل متضامنة أو يؤثر بعضها فى بعض ، وسلاسل مستقلة أى تنمو متوازية ومتوالية ، دون أن يكون لاحداها أدنى تأثير فى الأخرى (٢). والسلسلة الأولى من العلل هى النظام ، والثانية هى الصدفة . والحوادث الناشئة عن المزج أو الالتقاء مع حوادث أخرى تنسب إلى سلاسل مستقلة بعضها عن بعض ، هى تلك التى تسمى باسم الحوادث العارضة ، أو نتائج الصدفة (٣). وهذا المعنى فان للصدفة نصيباً وافراً فى حكم العالم . فكورنو يعارض إذن شكية هيوم ، التى ترى د أن الصدفة ليست إلا جهلنا بالأسباب الحقيقية ، . ولا شيء يحول لنا أن نعتقد أن من الممكن تفسير كل الظواهر عن طريق فكرة الإمتداد ، والزمان ، والحركة ، وبالجمله فكرة المقادير المتصلة التى تقبل المقياس والحسابات الهندسية . وأفعال الكائنات الحية ، العاقلة الأخلاقية لا يمكن تفسيرها ، بحسب معارفنا ، وشم أسباب قوية للاعتقاد أنها لن تفسر أبداً عن طريق الميكانيكا والهندسة (٤) . ومن المستحيل ، فى نظر كورنو ، رد الاحتمال القائم على طابع البساطة الذى يكشف عنه قانون ملاحظ — رده إلى الاحتمال الرياضى (٥) . والاحتمال الفلسفى يرتبط ، مثل الاحتمال الرياضى ، بفكرة الصدفة واستقلال الأسباب . ومن ناحية أخرى نجد أن الاحتمال الفلسفى يختلف ، جوهرياً ، عن الاحتمال الرياضى من حيث أنه لا يمكن رده إلى أرقام (٦) .

(١) المقال المذكور ص ٤٥٧ .

(٢) « مبحث فى أسس معارفنا » ص ١٠١ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٥٢ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٦٥ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٧٢ .

(٦) الكتاب المذكور ص ٧٣ .

لكن تواضع المعرفة الفلسفية عند كورتو لا شأن له بالتواضع المستكبر الذى للأدوية . ولأن الاحتمال يكون جزءاً لا يتجزأ من كل العلوم ، فإن الفلسفة ليست أقل دقة من سائر العلوم . ويتبنى الإكتفاء بالإحتمالات العالية حتى حل مشاكل الفلسفة ، كما يكتفى بذلك فى الفلك والفيزياء والتاريخ والأعمال التجارية : وكما أنه يوجد فى الفيزياء والتاريخ أمور لا شك فيها ، وإن لم يبرهن عليها منطقياً ، فيمكن ، بل يجب أن يكون ثم من هذا النوع فى ميدان النظر الفلسفى . وينبغى أن نعرف كيف نبين الضعف التدريجى المتصل للاحتمال حيث يوجد ، سواء فى الفلسفة وفى غيرها . ودعوى رد كل شيء فى الفلسفة إلى البرهنة المنطقية ، بل والميل إلى البحث خصوصاً عن هذا النوع من البراهين لا يمكن أن يؤدي إلا إلى الشك (١) ، وموضوع الفلسفة يختلف عن موضوع العلم . فإن كان مسموحاً للعلم بالمعنى الصحيح — بوصفه لا يهدف ألا إلى التنظيم المنهجى للوقائع — أن يدرس على حدة الإنسان والطبيعة ، والذات والموضوع فى المعرفة فإن النظر الفلسفى ، وهو يتعلق بالروابط بين الحدين ، ليس أبداً حراً فى أن يعزل الواحد عن الآخر (٢) . ومن جوهر الأشياء أن الحقيقة الفلسفية لا يمكن — مثل الواقعة الإيجابية — أن تجعلها التجربة بآمن من كل نزاع ، ولا أن تبرهن عليها على نحو قطعى بالبرهان ، والحساب والبرهان السائق إلى المحال ، مثل الحقائق المجردة التى هى موضوع العلوم التى نصفها بالدقيقة (٣) . صحيح أن سير العلوم تقدمى فى جوهره ، والوقائع الجديدة التى تحققها تصلح نقطة ابتداء لاكتشاف غيرها ، وليس فيها من فإن غير المناهج والمذاهب ، أعنى الروابط المصطنعة التى تتخيلها لتنسيق الوقائع التى لا يزال الارتباط الطبيعى بينها بمعزل عن إدراكنا . وعلى العكس نجد أن الأنظار الفلسفية محبوسة فى داخل دائرة من المشاكل التى تظل هى فى أساسها وإن تبدت فى صور مختلفة (٤) . ومع

(١) الكتاب المذكور ص ٩٩ — ١٠٠ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٠١ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١٠٣ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٠٧ .

ذلك فانه من طبيعة الانسان أن يسعى دائماً لحل هذه المسائل الغريبة ذات الفائدة العاجلة له . ويؤمن كورنو بأن تمت تقدماً في الفلسفة ، بمعنى ما . ولأن الفلسفة تظل على اتصال بالعلم ، فإن المسائل توضع على نحو أوضح ، والمشاكل ترتب على نحو أوفق وتتقرر كيفية توقف بعضها على بعض . إن الفلسفة والعلم ينبغي دائماً أن يكمل كل منهما الآخر على التبادل . فالفلسفة بدون العلم جوفاء ؛ والعلم بدون الفلسفة أعمى . والفلسفة بدون العلم تفقد بعد قليل علاقاتها الحقيقية مع الخلق لتضل في فضاء خيالي ، والعلم بدون الفلسفة يحق العناية به من أجل تطبيقاته . على حاجات الحياة ، لكن فيما عدا هذا لا تتبين أنه يقدم إلى العقل غذاء جديراً به ، أو أنه يمكن أن يعد الهدف النهائي من أعمال العقل (١) . وهكذا فإن النظرية الفلسفية للقانون في خطر أن تنحل إلى تدقيقات اسكلائية ، إذا لم تستند إلى دراسة متينة للقوانين الوضعية ، وعلم القوانين ، إذا فصل عن كل ثقافة فلسفية يجد تطبيقاً مفيداً في نطاق القصر ؛ لكن ، كما قال شيشرون ، ليس جديراً باسم المشرع إلا من يظل أبداً يسمو بفكره إلى علة هذه القوانين (٢) ، وهو يتعلم علم القوانين الوضعية . وكورنو يفهم جوهرياً من الفلسفة أنها دراسة علة الأشياء والبحث عنها من ناحية ، ومن ناحية أخرى دراسة شكوك الفكر والقوانين والطرائق العامة للعقل الانساني (٣) . ومعنى هذا في نظر كورنو « أن الفلسفة تنفذ في كل مكان : في الفزياء كما في الأخلاق ، في الرياضيات كما في التشريع (الفقه) والتاريخ ، في الميكانيكا التي تعنى بحركات الأجرام الجامدة كما في الفسيولوجيا التي تعنى بالأجهزة الدقيقة للنظام العضوى والوظائف التي تؤديها السكائنات الحية . والفلسفة تنفذ في العلوم المتكونة عن طريق امتزاجات بين أفكار مجردة كما في التاريخ الذي يحكي الوقائع الحقيقية . وكما في الشعر والفنون التي تستخدم دائماً صوراً محسوسة » (٤) . وهذا ما سعى كورنو إلى إثباته برسم خطوط فلسفة في العلوم أو « نقد » .

-
- (١) الكتاب نفسه ص ٢٢٣ .
 (٢) الكتاب نفسه ص ٢١٤ .
 (٣) الكتاب نفسه ص ٢٢٦ .
 (٤) الكتاب نفسه ص ٢٢٨ .

ثم أن الذى يهنا هو أن كورنو يحارب كل رد للأعلى إلى الأدنى ، وخصوصا
 مرد الوقائع البيولوجية إلى وقائع فزيائية كيميائية . فالمادية والحيوية والعقلية هي
 في نظره ثلاث درجات للحقيقة الواقعية : فالمادة هي الأساس ، والحياة هي في
 الوسط ، والعقل هو القمة . وبخلاف المادية التي ترى أن القوى والمادة متعارضتان ،
 يرى كورنو أنه ليس ثم مادة وراء القوة وخارجها ، وأن القوى نفسها هي في
 صميمها أفكار . وعند كورنو أن المادة هي من غير شك دعامة كل مبادئ الطبيعة
 لكنها ليست جوهرًا سلبيًا لا يتحرك : بل هي بالأحرى قوة أو مزيج من قوى .
 وكورنو حيوى النزعة بمعنى أنه يعد الكائن العضوى كلا ، أجزائه تهدف إلى
 هدف واحد ، وهذا مالا يمكن أن يقال عن نظام لعضوى (١) . صحيح إنه
 ينبغي أن نستمد من الكيمياء الشروط المباشرة جدا لتطور نمو القوى العضوية
 لكن من ناحية أخرى إذا كان الكيمياء يعد من الأوهام محالة رد تفسير
 الظواهر التي يدرسها والقوانين التي يشهدا إلى مشكلة ميكانيكية عادية ، فإن عالم
 الفسيولوجيا يرى أنه من الأكثر إغلافاً الخيال إدعاء تفسير إحدى الظواهر
 الأبسط في الحياة العضوية ، وهي ظاهرة تكوين الخلية ، أو إيجاد كرية دم أو —
 من بين الوظائف الأشد تعقيداً وتتوقف مباشرة على فعل العوامل الكيميائية —
 مثل هضم الغذاء وتمثل السوائل المغذية — نقول تفسير ذلك بمجرد فعل قوانين
 الميكانيكا والكيمياء . وأضعف من هذا أن نحاول التغلب على نفور العقل من
 الإقرار بأن حل لغز التوالد يمكن أن يصدر عن صيغ المهندس أو الكيمياء .
 وعند ظهور الكائنات العضوية والحياة يبدأ نظام من الظواهر التي تتلام مع
 القوانين الكبرى للكون المادى ، وتفترض معوته المستمرة ، ولكن تصورها
 وتفسيرها العلمى يقتضيان القبول الصريح والضمنى لقوانين أو مبادئ تضاف إلى
 تلك التي تكفي لتفسيرها ظواهر أعم وأبني (٢) . وتحت تأثير كنت ، أقام كورنو
 تفرقة في الطبيعة بين عالم الأحياء والعالم اللاعضوى ، بين الميكانيكية والعضوية ، بين
 الطبيعة غير الحية وبين طبيعة الأحياء . قال : « إن ظواهر الطبيعة الحية تختلف

(١) راجع « المادية ، والحيوية ، والعقلية » .

(٢) البحث ٢٠٠ من ٢٦٨ ، ٢٦٩ .

جوهريا عن ظواهر العالم اللاعضوى ، عن طريق روابط التضامن التى توجد فى أنسجام بين كل الأفعال الحيوية ، وكل أجزاء الكائن الأخرى وكل مراحل تطوره . وعلى حد تعبير كنت ، إن علة كيفية وجود كل جزء من الجسم الحى ، متضمنة فى الشكل ، يذنب بالنسبة إلى الكتل الميتة أو الجمادية ، كل جزء يحملها فى داخله (١) . ويذهب كورنو إلى حد القول بتعارض بارز فى الصفات والمناهج حينما تنتقل من العلوم التى موضوعها خواص الأجسام اللاعضوية إلى العلوم التى تهتم بالطبيعة الحية (٢) . وبهذا المعنى يمكن أن نتحدث عنده عن غاية باطنة .

ومبدأ الحيوية يسود أيضا علم النفس عند كورنو فهو يرفض رأى كوندياك فى الإحساس المتحول ، ومع موافقته على القول باتصال فى التطور النفسى ، فإنه لا يقر برد المعرفة العقلية إلى المعرفة الحسية . وكورنو يرى فى الطبيعة نشاطا مفيدا . عبقرى يعمل بطريقة لا شعورية ولا شخصية من أجل تحقيق غاية تتجاوز التجربة . والحيوية الإنسانية ليست شيئا آخر غير صورة عالية لهذا النشاط الغربى . ويرفض كورنو الإستبطان . وهو عقلى النزعة لأنه يطالب بأن يكون العقل المشترك بين الناس جميعا ضابطا لمختلف المملكات . لكن يمكن ، من ناحية أخرى ، أن نتحدث عنده عن نزعة عقلية متجاوزة transrationalisme ، بمعنى أنه لا ينظر إلى النفس على أنها تجمع أحاساس ولا على أنها جوهر ، بل يعدها قوة حية . وبهذا يضع الأساس لنزعة حيوية أعلى . ويرفض كورنو أيضا وضع العلوم بعضها فوق بعض كما فعل كونت . ويرى مثلا أن علم النفس العالى للإنسان يتوقف على علم الاجتماع ، بينما كونت يراه درجة أعلى من علم البيولوجيا . ويرى كورنو أن علم النفس العلى حقا ينظر إلى الإنسان على أنه نوع ، لا على أنه فرد . وعلم النفس الذى سينظر إليه كونت فى طبقة البيولوجيا يفترض علم الاجتماع على الأقل بمقدار ما يفترض علم الاجتماع المعطى البيولوجى لحاجات الإنسان الفردى ومملكات . وفى هذا تدخل لا وضعها للبعض فوق الآخر (٣) .

(١) « البحث » ٢٠٠٠ ص ٢٧٩ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٨٠ .

(٣) « المادية ، الحيوية العقلية » ص ١٩١ وما تلاها .

وأخيرا نجد كورنو ينظر إلى الخير والجميل على أنهما قيمتان لا تردان إلى حاجات دنيا (البحث عن اللذة، الخوف من الألم)، حتى إن الأخلاق وعلم الجمال هما على طريقتيهما موضوعيان كالأفكار العلمية.

جبريل تارد (١٨٤٣ - ١٩٠٤)

يمكن أن نربط علم الاجتماع عند جبريل تارد بفكر كورنو: أولا لأن تارد أهدى كتابه الرئيسي - وهو «قوانين المحاكاة» (١) - إلى كورنو، وألقى في العام الدراسي ١٩٠٢ - ١٩٠٣ سلسلة محاضرات في الكوليج دي فرانس عن «فلسفة كورنو» (٢). ثم خصوصا لأن تأثير كورنو يتجلى بكل وضوح في آثار تارد. وعلى كل حال فقد سعى تارد إلى تجاوز بعض الأفكار الأساسية المميزة للوضعية التجريبية. فهو يهاجم المادية التاريخية كما يهاجم التطورية الآلية عند سبتر مفهوم بمعنى التقدم من المجانس إلى اللامجانس، ويرفض تطبيق منهج العلوم الدقيقة في ميدان الحياة. كذلك يرفض الحتمية النفسانية والاجتماعية، ونظرية البيئة وفكرة تصور الشعور على أنه ظاهرة فضولية épiphénoménale ويرفض الترابطية. وما يهمننا هنا خصوصا هو علم الاجتماع عنده لأنه يختلف اختلافا عميقا عن علم الاجتماع الذي أنشأه كنت وتابعه دوركهم وليفي بريل، فإن تارد يعلن صراحة عن معارضة دوركهم. كذلك ينبغي ألا ننسى أن برجسون كتب مقدمة حماسية للصفحات المختارة من مؤلفات جبريل تارد (٣).

(١) باريس، ألكان سنة ١٨٩٠. ولندكر من بين سائر كتبه: «المنطق الاجتماعي» (باريس، ألكان، سنة ١٨٩٣)؛ «التعارض الكلي» باريس، ألكان سنة ١٨٩٧، «الفوانين الاجتماعية» باريس ألكان سنة ١٨٩٨؛ «تحولات السلطة» باريس. ألكان، سنة ١٨٩٩؛ «الرأى والجمهور» باريس، ألكان سنة ١٩٠١، «علم النفس الاقتصادي» باريس، ألكان سنة ١٩٠٢.

(٢) كان في نية تارد أن ينشر هذه المحاضرات. وقد نصرت «مجلة الميتافيزيقا» بعض قطع منها في عددها الخاص عن كورنو. ولا يعترف تارد بفكر كورنو أبداً له.

(٣) «جبريل تارد» مقدمة وصفحات مختارة قام بها ابنائه، مع مقدمة لهفرى برجسون ظهر في مجموعة «كبار الفلاسفة» عند الناشر ل. ميشو، باريس.

وتتاردي معارض النظرية البيولوجية والنظرة التي تجعل المجتمع أساس كل شيء -
ويحاول وضع علم لإجتمع نفساني في جوهره ، وهذا يتابع رنوفيه وكورنو . وتارد
يلحق بكورنو ، لأنه يعده « كوني مصفى ، مركزا ، مذهباً » (١) . ويحارب النظرية
البيولوجية والميكانيكية لعلم الاجتماع مع رغبته في جعل علم الاجتماع ذا طابع علمي
وإذا اعتقد المرء أنه لا يستطيع أن يجعل الاجتماع ذا طابع علمي إلا إذا أعطى مسحة
أوربيولوجية ، بالأحرى مسحة ميكانيكية ، فإنه بذلك لا يعمل أكثر من أن يسعى
لإيضاح المعروف بالمجهول ، أو - وهو نفس المعنى - تحويل النظام الشمسي إلى
سديم لا يقبل الحل إبتغاء زيادة فهمه . أما تارد فيرى على العكس أنه في المادة
الاجتماعية لدينا العالل الحقيقية بفضل استثنائي ، ولدينا الأفعال الفردية التي
تصنع منها الوقائع ، وهو أمر يند عن أنظارنا في كل مادة أخرى (٢) . وتارد
لا يدعى أبدا تفسير التحولات الاجتماعية بهوى بعض كبار الناس بل يقر
بالمدخل العرضي لبعض الأفكار الصغيرة ، أو بالأحرى لعدد كبير من الأفكار
الصغيرة أو الكبيرة ، السهلة أو الصعبة ، التي غالبا ما لا تدرك عند مولدها ،
ونادرا ما تكون مجيدة ، ويوجه عام تكون مجهولة المصدر ، لكنها جديدة
دائما وبفضل هذه الجودة يكرس المخترعات أو الاكتشافات جماعياً . ويتصل
بتوله المخترعات والاكتشافات « أى تجديد أو تحسين ، مهما يكن ضعيفا ،
يجرى لتجديد سابق ، في كل نوع من أنواع الاجتماعات : من لغة ودين
وسياسة وقانون وصناعة وفن » (٣) . ولهذا يبرهن الإبتداء من مبادرات
مجددة تقدم للعالم حاجات جديدة وألوان إشباع جديدة ، تنتشر فيما بعد أو تتجه
إلى الانتشار عن طريق المحاكاة القسرية أو التلقائية ، المختارة أو اللاشعورية ،
إنتشارا متفاوت السرعة لكنه يسير بخطى منتظمة أشبه ما يكون بالموجة
المضيفة أو بأسرة من النمل الأبيض . فاجتماعيا كل شيء ليس إلا اختراعات

(١) « قوانين المحاكاة ، استهلال ، ص ١١١

(٢) « الكتاب ١ ص ١ وما تلاها »

(٣) « الكتاب المذكور ص ٢

(م ١٩ - الفاسمة)

ومحاكيات، وهذه بمثابة أنهار وتلك بمثابة جبال (١). ويمكن أيضاً أن نتحدث عند تارد عن مثالية بمعنى أنه يقصد من المحاكاة تكرار وقائع الوعي عند أفراد بواسطة أفراد آخرين، أى تكرار أفكار وحركات وعادات من خلال الأشخاص، المحاكاة أشخاص حق أن المحاكاة تسير من الداخل إلى الخارج. ومن الأعلى إلى الأدنى (٢). وعلمية الحياة الاجتماعية لا يمكن إرجاعها إلى العملية الفيزيائية الخالصة. والاختراع والمحاكاة يتمان من عقل إلى آخر. وهذا المعنى يتحدث تارد عن علم نفس تبادل *interpsychologie* ويعنى به دراسة الأنا في علاقته بأنا آخر، أو العلاقات المتبادلة بين العقول وتأثيراتها المتبادلة أو التي من جانب واحد (٣). وكذلك يربط تارد إلى الوصول إلى قوانين علمية، لأن المطلوب هو معرفة ليس فقط العلل بل وأيضاً المشاهات: وهذا وحده يسمح بالحساب والمقياس، والعلم يحيا خصوصاً بالعدد والمقياس. ولكن تارد - بتأثير كورنور وبما بتأثير بوترو أيضاً - يرفض الحتمية الاجتماعية. وفي تطور الجماعات والوقائع الاجتماعية يفرد دوراً كبيراً إلى الإمكان، وإلى العرض وإلى ما هو لا معقول. ويؤكد أن معظم الأمور المشابهة التي تبدو مرتبطة بعضها ببعض على نحو رائع تربط بهذه الأعراض الفيزيائية والاجتماعية التي تضللنا رابطة (٤). وعلى كل حال فإن الكائن الاجتماعي بوصفه اجتماعياً، هو بطبعه محاك والمحاكاة تلعب في الجماعات دوراً مماثلاً لدور الوراثية في الأجهزة العضوية أو التوج في الأجسام الجامدة (٥). ومقالة الوضعيين التي تذهب إلى أنه بدون ملكة التنبؤ لا يقوم العلم، — هذه المقالة لا تصدق إلا مع التقييد بدون ملكة التنبؤ، الشرطي (٦). وعلى كل حال فإنه في ميدان الفيزياء أيضاً التنبؤ ليس إلا مشروطاً وتقريبياً (٧).

-
- (١) الكتاب نفسه ص ٣. وفي جانب المحاكاة ينظر تارد إلى التعارض والتكيف على أنها الوقائع الأساسية في الحياة الاجتماعية. لكنه لا يتناول بطريقة عميقة غير قوانين المحاكاة (٢) الكتاب نفسه ص ٢١٦.
- (٣) راجع « علم النفس الاقتصادي » ص ١١٢، « الرأي والجمهور »، الاستهلال ص ٧.
- (٤) « قوانين المحاكاة » ص ٨.
- (٥) الكتاب المذكور ص ١٢.
- (٦) الكتاب المذكور ص ٢٠.
- (٧) وتارد يقراره بالإمكان يعارض النظرة الحتمية، في علم الاجتماع لدى جريف Greef.

وهكذا نجد أن هناك قوانين للحكاكة . والقانون الأعلى يبدو أنه اتجاه الحكاكة إلى تقدم لا ينتهى . وبالجملة فإن الحكاكة والتكرار يتمان على هيئة متوالية هندسية . بيد أن هذا الاتجاه تعوقه عدة عوائق ينبغى إزالتها . وهذه العوائق أو المتناقضات المنطقية والغائية التى تعارضها الاختراعات المختلفة ، أو الحواجز التى وضعها آلاف الأسباب ، خصوصاً الأحكام السابقة وحتمية الجنس ، بين مختلف الأسر والقبائل والشعوب ، وفى كل شعب أو قبيلة بين مختلف الطبقات . ويتجلى عن هذا أنه إذا فتحت فكرة جيدة فى جماعة من هذه الجماعات ، فإنها تنتشر بغير عناء ، لكنها تتوقف عند حدودها (١) . ويستخلص تارد من قانون الحكاكة هذا أن الإنسانية تتقدم نحو توحيد متزايد . وهذا يسمح لها بالأمل فى أن يتحقق المثل الأعلى للسلام الدائم شيئاً فشيئاً (٢) . فكل فعل حكاكة تكون نتيجته إذن إعداد الظروف التى تجعل من الممكن والسهل حدوث أفعال حكاكة أكثر جدية وانطلاقاً ، وفى نفس الوقت أكثر دقة وتحديداً . وهذه الظروف هى القضاء التدريجى على حواجز الطوائف والطبقات والقوميات ، والنقص التدريجى للمصادقات عن طريق سرعة وسائل الحركة والانتقال وأيضاً بكشافة السكان (٣) ، وشيئاً فشيئاً تحل الحكاكة المتبادلة محل الحكاكة التى من جانب واحد . وفى كل مكان تحول الحكاكة العلاقات التى من جانب واحد إلى علاقات متبادلة ، على طول المدى . وهكذا تحل الحرب الإنسانية محل الصيد الإنسانى ، والأدب محل التلقى ، والامتحان الحر محل الإيمان الأعمى ، والطاعة عن رضا محل الطغيان والحكم الذاتى . والتعليم المتبادل محل التزمّت العقائدى (٤) . وفى كل مكان تتقدم المساواة . والجماعات التى يقبلها المهذبون اليوم ببادلية والزيارات التى كانت فى الماضى تقديماً لفروض الولاء — وبالتالى كانت من جانب

(١) قوانين الحكاكة ص ٣٩٨ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٢٤ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١٠١ .

(٤) الكتاب المذكور ص ١٠٤ .

واحد قد صارت اليوم على التبادل . والأدب ليس إلا تبادلاً في التمثيل (١) : وكذلك الانتقال الضروري الذي لا يقبل العودة : الانتقال من الاحتكاك إلى حرية التجارة ، ومن الرق إلى تبادل الخدمات ، إلخ ليس إلا لازمة عن قوانين المحاكاة (٢).

وسيكون من سوء الفهم لمذهب تارد أن تتصور هذا التقدم من اللاجانس إلى المجانس بمعنى نزول المستوى والتسوية . فان اعتبارات أخلاقية وإنسانية في جوهرها هي التي حمت تارد على مخاربة التطورية الميكانيكية عند اسمنسر ، والتفسير التشبيهي للحياة عند دارون والنزعة الطبيعية بوجه عام . حب الإنسانية والوحدة ، والوافق ، والأنسجام في حياة الإنسانية — تلك هي الدوافع الحقيقية في فكر تارد . وهذا الاقتناع عنده نتيجة مشاهدات علمية بحث ، لا نتيجة تركيب اعتباطي . إنه يكره الحرب لأنه يرى فيها بقايا حالة اجتماعية من أحوال الماضي . ويجب أن تصبح الحروب أندر وقوعاً لأن التعاطف بين الناس يتزايد ، بفضل المحاكاة .

وعلى كل حال ، فان الأمر لا يتعلق بانكار أصالة الفردية ولا أهميتها . فكل شيء يبدأ — في نظره — من الفرد واليه يرجع . وليس من شك في أنه ، تحت تأثير ليننتس الحاسم ، يضع أساساً للحقيقة الواقعية عناصر تشابه بمعنى من المعاني ، مثل المونادات ، لكنها تختلف عنها بالنفوذ : منها في داخل بعض . فكل فردية ، بقدر ما هي خلاقة حقاً ، تسعى إلى تحوّل مائر الفرديات إلى مبتكراتها .

لكن فردية تارد بوجه عام ومنهجه النفساني بخاصة ينبغي ألا يفهما بمعنى ذاتي . بل ينبغي بالأحرى النظر إليهما على أنهما علامتان على سعيه لإدخال مزيد

(١) الكتاب المذكور ص ١١١

(٢) الكتاب المذكور ص ٤١٤

من الذاتية الباطنة في حياتنا . وحين يقول إن العاملين الذين يكونان الأساس لكل الوقائع الاجتماعية هما الاعتقاد والرغبات فإنه يقصد من ذلك أن الدافعين للحياة الاجتماعية هما من نوع باطن في جوهره لا ظاهري خارجي . وهو يقارن الوقائع الاجتماعية بعمليات منطقية ، بحيث تنسب قوانين الاختراع جوهرياً إلى المنطق الفردي . وقوانين المحاكاة تنسب جزئياً إلى المنطق الاجتماعي . وقياساً على المقولات الفردية يتحدث تارد عن « مقولات اجتماعية » (مثل الله ، اللغة ، الخير والشر) قياساً على المتناقضات الفردية — أى بالجملة عن المتناقضات الاجتماعية قياساً على الشعور الفردي — وعن الشعور الجماعي .

هنري پوانكاريه (١٨٥٤ — ١٩١٢)

إن كفافح ارياضي والعالم الفلكي هنري پوانكاريه ضد السيطرة العلمية ذو أهمية بالغة بالنسبة إلى تعيين حدود العلم ، وبالجملة بالنسبة إلى نهضة المثالية النقدية في فرنسا . وحين نقرر هذا نفكر ليس فقط في أفكار پوانكاريه بل وأيضاً في التأثير الكبير الذي أحدثه . إن پوانكاريه هو الممثل النموذجي لـ « نقد العلم » ، لأننا نجد عنده جل اتجاهات هذه الحركة . ولنكتف بذكر ما يلي من بين مؤلفاته : « العلم والفرض » ، نبت ١٩٠٢ ، « قيمة العلم » سنة ١٩٠٥ ، « العلم والمنهج » سنة ١٩٠٦ ، « أفكار أخيرة » سنة ١٩١٣ ، وكلها ظهرت في مجموعة مكتبة الفلسفة العلمية ذات الغلاف الأحمر لدى الناشر غلاماريون في باريس .

وعلى الرغم من نقد پوانكاريه لكنت فقد ظل تحت تأثير النقدية الكنتية الفاسر . ومقالاته الأساسيتان اللتان سعى لتنميتها فيما يتصل بالرياضيات والعلوم وهما الحرية الخالقة التي للعقل ، والطابع الاصطلاحي في جوهره لهذه العلوم — هما من نواح عديدة يرجعان إلى كنت ، وإن كان قد أفضى إلى تأملاته الفلسفية الأولى عن طريق الهندسة اللاإقليدية ، وجزئياً إلى تأثير بوترو . لكن ما يعطى نقده للعلم قيمة خاصة هو أنه ينظر إلى العلوم كلها دفعة واحدة وأنه ينقد الأفكار العلمية من وجهة نظر العلم نفسه .

وكنية بوانكاريه تتجلى ألا وفي كفاحه ضد المذهب التجريبي . فهو يؤكد أكثر من كلود برنار - ضرورة التعميم وافترض الفروض في العلم مبدئاً عدم كفاية الملاحظة الخالصة والتجربة الساذجة . وعنده أنه سيكون من سوء فهم حقيقة العلم الاكتفاء بالتجربة المجردة ، فأننا لا نستطيع أن نصل أبداً عن طريق التجربة الساذجة إلى تعيين قوانين الطبيعة . « إن القانون يصدر عن التجربة ، لكنه لا يصدر عنها مباشرة . فالتجربة فردية ، والقانون المستخلص منها عام ، والتجربة ليست إلا تقريرية ، والقانون محدد بدقة أو هو يزعم لنفسه ذلك . والتجربة تتم في ظروف شديدة التعقيد دائماً ، وصيغة القانون تستبعد هذه التعقيدات . وهذا ما يسمى بأسم : « تصحيح الأخطاء المنتظمة » . وبالجملة فإنه ينبغى التعميم من أجل استخلاص القانون من التجربة ، وتلك ضرورة تفرض نفسها على أشد الملاحظين احتياطاً^(١) . ولهذا فإن الفزيائي لا يستطيع أن يستغنى عن الرياضيات ، لأنها تقدم إليه اللغة الوحيدة التي يستطيع أن يتكلمها . « إن العالم ينبغى عليه أن ينظم . والعلم يصنع من الوقائع كما يبنى البيت بالحجارة ، لكن تكديس الوقائع ليس هو العلم كما أن كومة من الأحجار ليست هي البيت^(٢) . ما التجربة الجيدة ؟ إنها تلك التي تجعلنا نعرف شيئاً آخر غير الواقعة المنزلة ، إنها تلك التي تمكننا من التنبؤ ، أي تلك التي تمكننا من التعميم ، بل لا يكفي تعميم التجربة ، إنما ينبغى تصحيحها . وكثيراً ما يقال : ينبغى أن نجرب دون فكرة سابقة . ولكن هذا غير ممكن ، فكل إنسان يحمل في داخله تصويره للعالم ولا يستطيع أن يتخلص من هذا التصور بسهولة . وكل تعميم يفترض اعتقاد التعدد والوحدة ، فأنها لم تكن لتؤثر بعضها في بعض ، وسيجهل كل منها الآخر ، ونحن بوجه خاص لن نعرف منها غير جزء واحد ، فلا يحق لنا إذن أن نتساءل هل الطبيعة واحدة ، ولكن ينبغى أن نتساءل كيف هي واحدة^(٣) . والتجربة في نظر بوانكاريه كافي نظر كلود برنار ليست إلا فرصة لتحقيق

(١) « قيمه العلم » ص ١٤٣ .

(٢) « العلم والفرض » ص ١٦٨ .

(٣) « العلم والفرض » ص ١٦٩ ، ١٧٢ .

فكرة توجد في عقلنا من قبل . بيد أن پوانكاريه يذهب إلى أبعد من كلود برنار ،
بمعنى أنه يزيد من تحديد دور التجربة . وهو يرفض التجريبية الهندسية (١) .
ويرى أنه لا ينبغي أن نستنتج — من كون التجربة تلعب دوراً لا غنى عنه .
في نشأة الهندسة — أن الهندسة علم تجريبي ، ولا حتى جزئياً . فلو كانت تجريبية .
لكانت تقريبية وموقته . « وموضوع الهندسة هو دراسة مجموعة معينة ، لكن
التصور العام للمجموعة يوجد سابقاً في عقلنا ، على الأقل بالقوة . لكن من
بين كل المجاميع الممكنة ، ينبغي أن نختار ما سيكون بمثابة المعيار الذي نقيس
به الظواهر الطبيعية . والتجربة ترشدنا في هذا الاختيار الذي لا تفرضه علينا
إنها لا تجعلنا نلتزم ما هي الهندسة الأصديق بل ما هي الأيسر (٢) . وكذلك فيما
يتصل بالزمان : « لا توجد طريقة لقياس الزمان أصديق من غيرها ، والطريقة
المتخذة عامة هي الأيسر فقط . إنه لا يحق لنا أن نقول عن ساعتين إن إحدهما
تسير سيراً جيداً والأخرى تسير سيراً رديئاً ، وإنما نستطيع أن نقول فقط إن
الأصلح لنا أن نأخذ بما تشير به الأولى ، (٤) .

وبهذا المعنى ، وهذا المعنى فقط ، يمكن أن نتحدث عند پوانكاريه عن اصطلاحية
Conventionalisme وپرحاتيه Pragmatisme . ذلك أن پوانكاريه يعتقد
أنه يعارض جملة نيوتن المشهورة : « لا تخيل فروضا ، Hypotheses non fingo »
بأن يؤكد أنه . لا علم بفرض ، لأن قيمة العلم والحقيقة
بوجه عام تتوقف على اصطلاح Convention ، ونحن في اختيارنا للفرض
نسترشد باعتبارات اليسر Comodité ، وپوانكاريه يفكر منا خصوصاً
وقبل كل شيء في الرياضيات : « إن البديهيات الرياضية ليست أحكاماً تركيبية
قبلية ولا وقائع تجريبية . إنها اصطلاحات ؛ واختيارنا ، من بين كل الإصطلاحات
الممكنة ، يسترشد بوقائع تجريبية ، لكنه يظل حراً ولا يتحدد إلا بضرورة

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٩٠ وما يتلوها .

(٣) « قيمة العلم » ص ٤٤ وما يتلوها .

تجنب التناقض . وإذن ما الرأى فى هذا السؤال : د الهندسة الإقليدية صحيحة ؟
والرأى أنه سؤال لا معنى له . إنه شبيه بالسؤال عما إذا كان النظام المترى صحيحاً
بينما القياسات القديمة باطلة ؛ وعما إذا كانت الإحداثيات الديكارتية صحيحة
والإحداثيات القطبية باطلة . إن هندسة ما لا يمكن أن تكون أصح من هندسة
أخرى ؛ بل يمكن أن تكون فقط أيسر منها plus Comode والهندسة الإقليدية
هى وستظل أيسر هندسة : ١ — لأنها هى الأبسط ٢ — ولأنها أكثر انطباقاً على
خواص الأجسام الصلبة الطبيعية ، هذه الأجسام التى تقرب منها أعضاءنا وأبصارنا ومنها
نصنع آلات القياس (١) . كذلك فى علم الفلك : هاتان القضيتان : د الأرض تدور ،
و د من الأيسر افتراض أن الأرض تدور ، لهما معنى واحد ، وليس فى إحدهما
أكبر مما فى الأخرى من الصدق (٢) . كذلك فى علم الفيزياء : د لا يهمنا كثيراً
أن يوجد الأثير فعلاً ، فهذا من إختصاص الميتافيزيقيين ، والجوهرى بالنسبة
لينا أن كل شئ يجرى وكأنه موجود وأن هذا الفرض ميسر لتفسير الظواهر (٣)
وكون كثير من النظريات العلمية زائلاً ، لا يفتح لنا أن نستخلص منه أنها
عبث كلها ولا أن نتحدث عن إفلاس العلم . فالأطلاق يمكن أن تكون مفيدة
لفرض ما ، وليس ثم نظرية بدت أكثر رسوخاً من نظرية فرينل Fresnel
التي كانت تعزو النور إلى حركات الأثير . د ومع ذلك فانه يفضل عليها الآن
نظرية مكسول : فهل معنى هذا أن عمل فرينل كان عبثاً ؟ كلا لأن غرض
فرينل لم يكن أن يعرف هل ثم أثير حقاً ، وهل هو مكون من
ذرات أولاً ، وهل هذه الذرات تتحرك حقاً فى هذا الاتجاه أو ذاك ،
ولما كان غرضه التنبؤ بالظواهر الضوئية . وهذا أمر تسمح به نظرية فرينل
دائماً ، اليوم وكذلك قبل مكسول . والمعادلات التفاضلية دائماً صحيحة . وتعلمنا

(١) « العلم والارض » ص ٦٦ وما يتلوها .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٤١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٤٥ وما يتلوها ٢٦٩ وما يتلوها .

من بعد ومن قبل أن علاقة ما تقوم بين شيء وشيء آخر ، لكن هذا الشيء كئنا نسميه قديماً الحركة ، والآن نحن نسميه التيار الكهربائي . فإن كانت هذه العلاقات معروفة فاذا بهم إذا رأينا أن من الأيسر أن نستبدل صورة بصورة أخرى ، (١) .

ومعنى هذا أن نسبة بوانكاريه لا شأن لها بالشكلية ولا بالنزعة الذاتية . وحينما يتحدث بوانكاريه عن الأيسر والنسبية فذلك ليقول إن العقل للإنسان هو مقياس كل الأشياء ، لا الهوى ولا تركيب الأفراد . والمهم عنده هو أن يبين أن نشاط العقل هو الحاسم في العمل العلى وليس التجربة المجردة . ونسبة بوانكاريه نسبة إلى الإنسان ، إنها علاقة التضامن بين الإنسان والبيئة . إذ ينبغى ألا نفصل الإنسان عن بيئته التى تعيش فيه وبه ومن حوله .

والعلم هو العلاقة بين الإنسان وبيئته . والعلم سيكون دائماً علمنا — هذا واضح جداً ، لكنه ليس من أجل هذا حليماً مضطرباً ، ولا قولاً محكماً ولا يدل على شيء (٢) . وإذا كان العلم نسبياً إلى الإنسان ، فليس نسبياً إلى الفرد . ولا إلى عالم بالذات ، أو هوام ، إنه ليس عملاً مصطنعاً ، بل هو الناتج الطبيعى لتفاهم فئلاً خاصية المسكان ، وهى أنه ذو ثلاثة أبعاد ، ليست إلا خاصية باطنة للعقل الإنسانى إن صح هذا التعبير . ويكفى أن نقضى على بعض هذه الإرباطات ، أعنى هذا التداعى بين المعانى لى نحصل على لوحة توزيع مختلفة ، وهذا يمكن أن يكفى لى نحصل المسكان على بعد رابع (٣) . لقد خلقنا المسكان الذى تدرسه

(١) الكتاب نفسه ص ١٨٩ وما يتلوها .

(٢) راجع جول تانرى : « فلسفة هنرى بوانكاريه » فى مجموعة مقالاته بعنوان : « علم

وفاسفة » باريس ، المسكان سنة ١٩١٢ .

(٣) « العلم والمنهج » ص ١٢٣ .

الهندسة ، لكن مع تكييفه مع العالم الذى نعيش فيه . لقد اخترنا المسكان الأيسر غير أن التجربة هى التى أرشدت اختيارنا(١).

كذلك ينبغى أن ننبه إلى أن نسبية بوانكاريه لا تنفصل عن مثاليتها وبراجماتيتها ذلك أنه يرى أن المبادئ اصطلاحات وتعريفات مستورة لكنها مشتقة من القوانين التجريبية ، وهذه القوانين توضع مبادئ يعزى إليها عقلنا قيمة مطلقة ومن هنا كان كفاح بوانكاريه ضد بعض المبالغات الاسمية *nominalistes* لأفكاره . ويرفض النظرية التى تقول إن المبادئ هى كل العلم وأن كل العلم اصطلاحى *conventionnelle* ويشور خصوصاً ضد النزعة المضادة للعقل والأداتية والاسمية عند لوروا . قال : « فى رأى لوروا أن العلم لا يتألف إلا من مواضعات *Conventions* ، وأنه يدين لهذا الظرف بتعيينه الظاهرى ، والوقائع العلمية ، وبالأحرى القوانين هى أعمال مصطنعة للعالم ، والعلم لا يمكن إذن أن يعطينا شيئاً عن الحقيقة ، ولا يمكن أن يفيدنا إلا كقاعدة للعمل »(٢). وبوانكاريه يرفض هذه الاصطلاحية *Conventionalisme* وهذه البرجماتية المتطرفتين . ولا شك فى أن العلم يتنبأ فإنه يمكن أن يكون مفيداً ويصلح أن يكون قاعدة للعمل ، وعلى هذا فالعلم ليس عديم القيمة من حيث هو وسيلة للمعرفة . « بل لا يمكن أن نقول إن العمل هو الغاية من العلم ، وإلا فبل ينبغى علينا أن ندمع بالبطلان الدراسات التى قامت عن النجم المسمى بالشعرى العبور *Sirius* بحجة أن من المحتمل أننا لن يكون لنا أى تأثير على هذا النجم ؟ فى نظرى أنا ، على العكس من ذلك ، أن المعرفة هى الغاية ، والعمل هو الوسيلة »(٣). والمفارقة الظاهرة فى رأى لوروا هى دعواه أن العالم هو الذى يخلق الواقعة العلمية .

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٦ .

(٢) « قيمة العلم » ص ٢١٤ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٣٢٠ .

وبوانكاريه لا يقر بأن العالم يخلق الواقعة العلمية خلقاً حراً ، لأن الواقعة الغليظة هي التي تفرض عليه الواقعة العلمية . والواقع أنه لا يوجد حد بين الواقعة الغليظة brut وبين الواقعة العلمية ، وتبعاً لذلك بين العلم والواقع . فالواقعة العلمية ليست إلا الواقعة الغليظة مترجمة إلى لغة ميسورة ، (١) .

إن العالم لا يخلق الواقعة العلمية من العدم ، لأنه يصنعها من الواقعة الغليظة . وتبعاً لذلك فإنه لا يصنعها كما يريد وبحرية . وكل ما يخلقه العالم في واقعة هو اللغة التي يعبر بها عنها . فإذا يبتى إذن من دعوى لوروا ؟ يبقى هذا ألا وهو أن العالم يتدخل تدخلًا إيجابيًا باختيار الوقائع التي تجدر ملاحظتها . وليس أقل من هذا صدقاً أن الرابطة بين العلم والواقع أوثق مما يبدو أن لوروا يقر به (٢) . وبخلاف لوروا نجد بوانكاريه يعزو إلى العلم طابعاً موضوعياً لأن العلم يمكن نقله عن طريق القول ، أي أنه معقول (٣) ، ويكشف لنا عن جانب من الحقيقة الواقعة ؛ وبالجملة فإن عمله عمل توحيد وتجميع وتوافق في الواقع . فإذا شئنا إذن أن نفهم نسبية بوانكاريه فينبغي ألا ننسى أن فكرة الإنسجام تشغل عنده مكانة أساسية . فثلاً حين يقول إن العلم هو قبل كل شيء تصنيف ، وطريقة للتقريب بين الوقائع التي يفصل بينها الظاهر ، وإن كانت مرتبطة بنوع من القرابة الطبيعية المستترة ، أو أن العلم نظام من الإضافات ، فينبغي ألا نفهم هذا بمعنى شكى . إذ أن فكرة النسبية عند بوانكاريه هي بالأحرى مرادفة لكلمة التضامن . « إن الموضوعية ينبغي أن نبحث عنها في الإضافات ، — هذا معناه أن من العبث أن نبحث عنها في الكائنات منظوراً إليها على أنها منعزلة بعضها عن بعض (٤) . وبهذا المعنى فإن بوانكاريه يمهّد الطريق إلى نظرية النسبية عند

(١) الكتاب المذكور ص ٢٣١ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٣٠ وما يتلوها :

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٠٤ وما يتلوها .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٦٦ .

أينشتين . فحين يقول پوانكاريه : « إذن حين تتساءل ما هى القيمة الموضوعية للعلم ، — فان هذا لا يعنى : هل العلم يجعلنا نعرف الطبيعة الحقيقية للأشياء ؟ بل معناه هو : هل هو يجعلنا نعرف العلاقات الحقيقية بين الأشياء ، — تقول إن پوانكاريه حين يقول هذا فانه ينبغى علينا ألا نرى فى هذا نسبة بالمعنى الذى تقصده الوضعية . بل رأى پوانكاريه هو أن العلم لا قيمة له إلا إذا كشف لنا عن الارتباط الوثيق بين الأشياء وعن الانسجام الكلى . وطابع اليسر Commodity الذى يعزوه پوانكاريه إلى المعرفة العلمية طابع فوق فردى وفوق زمانى . والعلم بوصفه تصنيفاً يسير ليس فقط بالنسبة إلى بل وأيضاً بالنسبة إلى جميع الناس ، وسيظل يسيراً لذريتنا . وعلى كل حال فان الحقيقة الموضوعية الوحيدة فى نظر پوانكاريه هى علاقات الأشياء التى عنها ينشأ الانسجام الكلى (١) .

فان قبل فرض دوران الأرض الذى قال به كوبرنيقوس فذلك لأن نظام كوبرنيقوس يكشف لنا عن الانسجام الكلى . فعند الآخذ بنظام بطليموس كل الظواهر ذات الفلسفية ليس بينها أية رابطة ، وعند الآخذ بنظام كوبرنيقوس أنها تتولد عن علة واحدة . « فحين أقول : الأرض تدور ، فانى أؤكد أن كل هذه الظواهر ذات علاقة وثيقة ، وهذا حق ، ويظل حقاً وإن لم يكن ثم ولا يمكن أن يكون ثم مكان مطلق » (٢) .

لكن پوانكاريه ، مع تقديره للدور الكبير الذى يلعبه فى العلم الإصطلاح والفرض ، يرفض كل تقنية وضعية وكل اسمية . وقد قال : « للبحث عن الحق ينبغى أن يكون المرء مستقلاً ، مستقلاً كل الاستقلال (٣) » . « إن العلم الذى يطلب من أجل تطبيقاته فقط هو مستحيل ؛ فالحقائق لا تكون خصبة إلا إذا

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٧٣

(١) الكتاب المذكور ص ١٧١

(٣) الكتاب المذكور ص ٢

ارتبطت بعضها ببعض . فإن لم يتعلق المرء بتلك التي يتقرب المرء منها نتيجة مباشرة ، فإنه ستعوزه الحلقات الوسطى ، ولن تكون ثم سلسلة (١) . وعلماء الفزياء ، وكذلك علماء الرياضة ، لا ينتظرون ، لدراسة ظاهرة ، أن تكون الحاجة المادية قد ألزمتهم بدراستها . ولو كان علماء القرن الثامن عشر قد تركوا دراسة الكهرباء بدعوى أنها مجرد استطلاع ليس له فائدة عملية لما كنا حصلنا في القرن العشرين على التلغراف والكهرباء والكهرلية والصناعة الكهربائية . إن الوقائع التي تهتم علماء الفزياء هي تلك التي يمكن أن تؤدي إلى اكتشاف قانون . إن الواقعة المنعزلة تلفت كل الأنظار : نظر الرجل العادي ونظر العالم . لكن الشيء الذي لا يستطيع أن يراه غير العالم الفزيائي الحقيقي هو الرابطة التي توحد عدة وقائع تماثلها عمتن ولكنه خفي . . . إنه يستشعر ، تحت الواقعة الغليظة ، روح الواقعة (٢) .

ويمكن من غير شك أن نتحدث عن نفعية علمية أيضاً ، لكن بمعنى مثالي نزيه . فهو مثلاً يعزو إلى الرياضيات ثلاثة أغراض : ١ - أنها ينبغي أن تقدم أداة لدراسة الطبيعة ، ٢ - أنها ينبغي أن تساعد الفيلسوف على تعمق فكرة العدد والمكان والزمان ، ٣ - وخصوصاً أن لها هدفاً جمالياً : فأصحابها يجدون فيها متعة شبيهة بالمتعة التي ينالها المرء من الرسم والموسيقى . لأنهم يعجبون بالإنسجام الدقيق بين الأعداد والأشكال ، ويدهشون حينما يفتح لهم كشف جديد وفقاً غير منظر (٣) . لكن الرياضى ينبغي ألا يكون مجرد مورد صنيغ للفزيائى ، بل ينبغي أن يقوم بينهما تعاون أوثق ، فالرياضيات والفزياء يتدخل بعضهما في بعض . وكل القوانين الفزيائية تستخلص من التجربة ، لكن للتعبير عنها لا بد من لغة خاصة ، وهذا سبب من أجله لا يسع الفزيائى أن يستغنى عن

(١) الكتاب المذكور ص ١٣٨ .

(٢) « العلم والمنهج » ص ٢٢ وما يتلوها .

(٣) « قيمة العلم » ص ١٣٩ .

الرياضيات ، فإن هذه تقدم إليه اللغة الوحيدة التي يستطيع أن يتكلمها (١) .
 خصوصاً وأن غرض الفزياء الرياضية هو أن تعرف الفزيائي بالإنسجام الخفي
 للأشياء بجعله يراها من زاوية جديدة (٢) . ومن ناحية أخرى فإن الرياضيات
 في حاجة إلى الفزياء . د والتاريخ يدل على ذلك ، فالفزياء لم نرغبنا فقط على
 الاختيار بين المشا كل التي تبدى مجتمعة ، لقد فرضت علينا مشا كل ما كنا نفكر
 فيها أبداً لولاها ، (٣) . وفي علم الفلك أيضاً يمكن أن نتحدث عن نفعية زهية لدى
 پوانكاريه . د إن علم الفلك مفيد لأنه يرتفع بنا فوق أنفسنا ، إنه مفيد لأنه
 عظيم ، إنه مفيد لأنه جميل لأنه هو الذي يدلنا كم الإنسان صغير بحجمه وكم هو
 كبير بعقله ، لأن هذا الكون الهائل الرائع الذي لا يؤلف جسمه فيه غير نقطة
 غامضة ، يستطيع عقله أن يحيط به كله وأن يستمتع بانسجامه الصامت ، (٤) .
 وبفضل علم الفلك نسيطر الآن ، لأنه هو الذي علمنا أن تمت قوانين ، وأن هذه
 القوانين حتمية . نيوتن هو الذي علمنا أن القانون ليس إلا رابطة ضرورية بين
 الحالة الحاضرة للعالم وحالته التالية مباشرة . د وعلم الفلك أيضاً هو الذي علمنا
 أكثر من غيره أن لا تتق بالظاهر . واليوم الذي أثبت فيه كوبرنيكوس أن ما كان
 يعتقد أنه أرسخ الأشياء كان في حركة ، وأن ما كان يعتقد متحركاً كان ثابتاً ، قد
 بين لنا كم نخضع البراهين الصبائية التي تصدر مباشرة عن المعطيات المباشرة
 لحواسنا ، (٥) . كذلك يمكن أن يتحدث عن نفعيه مثالية عند پوانكاريه حينما
 يقول : د لا أقول إن العلم مفيد لأنه يعلننا كيف نبنى الآلات ؛ بل أقول الآلات
 مفيدة لأنها تعمل من أجلنا وبذلك توفر لنا وقتاً أطول للاشتغال بالعلم .
 ولهذا فإن پوانكاريه يرفض نفعية كونت الوضعية : د لقد قال أوجست كونت ،

(١) الكتاب المذكور ص ١٤ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٧ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٤٨ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٥٧ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٦٣ .

لا أدري أين ، أن من العبث أن أسعى لمعرفة تركيب الشمس ، لأن هذه المعرفة لا يمكن أن تكون ذات فائدة لعلم لاجتماع . كيف بلغ به قصر النظر هذا الحد ؟ ألم نشاهد أنه بعلم الفلك انتقلت الإنسانية من الطور اللاهوتي إلى الطور الوضعي ، على حد تعبيره ٤ ، (١) . وبعبارة أخرى ، إن السمو الباطن ، لا الفائدة الخارجية ، هي التي استعلها بوانكاريه مقياسا لتقدير قيمة العلم . ويكنى أن يفتح المرء عينيه ليرى أن غرورات الصناعة التي أثمرت منها كثير من الرجال العاملين ما كانت لتحدث لو لم يوجد غير هؤلاء الرجال العلميين . ولم يسبقهم بجانين نزاه ماتوا فقراء ولم يفكروا أبداً في المنفعة ، لكنهم كانوا يهتدون بشئ غير هوام ٤ ، (٢) . وهذا الذي اهتموا به هو البحث عن نظام الكون المنسجم .

ومن الأوجه المميزة لنقد العلم عند بوانكاريه الأهمية الكبرى التي يعزوها إلى فكرة الاحتمال في العلم . وبهذا المعنى خصوصا يتابع عمل كورنو . فدمج حساب الاحتمالات ، هكذا ظن مع كورنو ، معناه دمج العلم بأكمله . وهو يسعى لتصنيف مشاكل الاحتمال وفقا لعمق جهلنا المتفاوت . ففي الرياضيات يمكن اقتراح مشاكل احتمال — وتلك هي الدرجة الأولى من الجهل . وأما في العلوم الفيزيائية فجهلنا أكبر . فإن حال نظام ما في لحظة معينة يتوقف على شيئين : حالته المبدئية والقانون الذي تبعا له تتغير هذه الحالة . لكن كثيراً ما يحدث أن نعرف القانون دون أن نعرف الحالة المبدئية ، هنالك لامفر من اللجوء إلى حساب الاحتمال (٣) . والدرجة الثانية هي حين يكون مجهولا ليس فقط الأحوال المبدئية ، ظاهرة ما ، بل وأيضا القوانين نفسها . وللقيام بأي حساب لإحتمال ، وحتى ليكون لهذا الحساب معنى ، فإنه ينبغي أن نتخذ كنقطة ابتداء ، فرضا أو مواضعة تحتل دائما

(٢) « العلم والمنهج » ص ٩ .

(١) الكتاب نفسه ص ١٦٦ :

(٣) « العلم والفرض » ص ٢١٩ وما يتلوها .

درجة ما من الاعتبار « (١) ، وفي الواقع الفزيائي نجد أن العلة لا تنتج معلولا ، بل جملة من العلل المتمايزة تتضافر على إحداث المعلول ، دون أن يكون لدينا إلا وسيلة لتمييز نصيب كل منها .

ومن الحق تقريبا أن حركة البندول ترجع إلى جاذبية الأرض فقط ، لكن لو شئنا الدقة تماما فينبغي أن نقول إنه حتى جاذبية الشعري العبور تؤثر في البندول . وبدلا من أن نقول : « نفس الأسباب تستدعي نفس الزمن لإحداث نفس النتائج » ، ينبغي أن نقول : « إن أسبابا تكاد أن تكون واحدة تستدعي نفس الزمن لإحداث نفس النتائج تقريبا » (٢) .

كذلك فيما يتعلق بفكرة الصدفة هناك أوجه تشابه بين پوانكاريه وكورنو . فكلاهما لا يعد الصدفة مقياسا لجهلنا . ولابد أن تكون الصدفة شيئا آخر غير الاسم الذي نطلقه على جهلنا ، وينبغي أن نميز بين الظواهر التي نجهل أسبابها ، الظواهر العرضية التي يعلينا حساب الاحتمالات شيئا عنها مؤقتا ، وتلك التي ليست عرضية ولا نستطيع أن نقول عنها شيئا طالما كنا لم نحدد القوانين التي تحكمها . وفيما يتصل بالظواهر العرضية نفسها من الواضح أن المعلومات التي يقدمها إلينا حساب الاحتمالات لن تتوقف عن أن تكون صادقة حينما تصبح هذه الظواهر معروفة على نحو أفضل (٣) . ويذكر پوانكاريه بضعة أمثلة تدل على أن الصدفة ليست نتيجة جهلنا ، بل هي أمر إيجابي سيوجد أبدا . فمثلا إذا ارتكز غروط على طرفه المدب ، فانتنا نعلم أنه سيقع ، لكننا لا نعرف على أية ناحية يقع . والصدفة وحدها هي التي تقرر ذلك . فأقل تماثل ، وأقل هزة خفيفة جداً ،

(١) الكتاب المذكور ص ٢٤٣ .

(٢) « العلم والمسيح » ص ٧٠ .

(٣) « قسمة العلم » ص ٤٢ .

ونفس هواء يجعله يميل إلى ناحية أو إلى أخرى . ومثل آخر هو الصعوبة التي يلقاها علماء الجو في التنبؤ بالجو بيقين ونحن نشاهد أن الاضطرابات الكبيرة تحدث على العموم في المناطق التي يكون فيها المناخ في حالة توازن غير ثابت . وعلماء الجو يشاهدون جيداً أن هذا التوازن غير ثابت ، وأن إعصاراً سيولد في مكان ما ، لكن أين ، هذا ما لا يستطيعون أن يحدوه . وليس أقل من هذا دلالة توزيع الكواكب الصغيرة على البروج ولعبة الروليت . ومن هذه الأمثلة كلها يستخرج بوانكاريه النتيجة التالية : « إن سبباً صغيراً جداً يندعنا ، يحدث نتيجة كبيرة لا نملك إلا أن نراها ، وحيث نقول إن هذه النتيجة ترجع إلى الصدفة . ولو كنا نعرف بالدقة قوانين الطبيعة ووضع الكون عند اللحظة المبدئية ، كان في وسعنا أن نتنبأ مقدماً بوضع هذا الكون نفسه في لحظة تالية . لكن حتى لو لم يعد في قوانين الطبيعة سر لنا ، فأننا لا نستطيع أن نعرف الوضع المبدئي إلا بطريقة تقريبية . فيصبح التنبؤ مستحيلاً ونكون أمام ظاهرة انفاقية (١) .

والظواهر تخضع لقوانين الصدفة حينما تكفي فروق صغيرة في الأسباب لإحداث فروق كبيرة في النتائج (١) . وهذا ينطبق أيضاً وبوجه خاص على ميدان العلوم الأخلاقية ، وفي التاريخ على وجه أخص . وأكبر صدفة هي ميلاد رجل عظيم ، فبالصدفة وحدها التقت خليتان تناسليتان مختلفتان الجنس (ذكر وأنثى) كانت كل منهما تحتوي من ناحيتها على العناصر المستسرة التي أدى رد فعلهما المتبادل إلى انتاج العبقرية . وكان يكفي القليل جداً لصرف الحيوان المنوى الذي يحملها عن طريقه ؛ وكان يكفي أن ينحرف بمقدار عشر مليمتر لكيلا يولد نابليون فيتغير بذلك مصير القارة الأوروبية (٢) .

(١) الكتاب المذكور ص ٧١ وما يتلوها .

(٢) الكتاب نفسه ص ٨٣

(٣) الكتاب نفسه ص ٩٥
(م ٢٠ — الفلسفة)

وسمة أخرى مميزة لتصور بوانكاريه للنهج العلى هي الدور الكبير الذى يعمزه إلى العيان وإلى اللاشعور ، ولا حاجة بنا إلى ذكر أن هذه النزعة العيانية intuitionisme ليست أبداً نزعة برجسون العيانية . فإي قصده بوانكاريه حين يتحدث عن العيان (أو الوجدان) واللاشعور هو أن المنطق البحث لن يؤدي بنا أبداً إلا إلى تحصيل حاصل ؛ ولن يستطيع أبداً أن يخلق شيئاً جديداً . ولوضع الحساب ولوضع الهندسة أو لصنع أى علم كان نحن فى حاجة إلى شيء آخر غير المنطق البحث (١) . إن علم البرهنة ليس هو كل العلم ، وينبغى أن يحتفظ العيان بدوره مكملاً أو موازياً أو مضافاً للمنطق (٢) . والتحليل البحث يهيئ لنا طائفة من الطرائق التى يضمن لنا عصمتها ، ويفتح أمامنا آفاقاً من السبل المختلفة التى نستطيع أن نسلكها بكل ثقة وأمان ، ولا بد لنا من ملكة نجعلنا نشاهد الهدف من بعيد ، وهذه ملكة هي العيان intuition . وهكذا نجد أن لكل من المنطق والعيان دوراً ضرورياً وكلاهما لاغنى عنه . والمنطق ، الذى تستطيع وحده أن يقدم اليقين ، هو أداة البرهنة : أما العيان فأداة الاختراع (٣) .

والاختراع هو التميز ، وهو الاختيار ، وهو إدخال النظام والانسجام . والعمل اللاشعورى غير ممكن وعلى كل حال فهو غير خصب إلا إذا سبق من ناحية ، وتلى من ناحية أخرى بفترة عمل شعورى . فهذه الالهامات المفاجئة لا تنشأ إلا بعد أيام من المجهودات الإرادية بدت غير مثمرة وظن المرء إبانها أنه لا يعمل عملاً مفيداً (١) . وإيضاحاً لهذه الفسكرة يذكر بوانكاريه تجربة حدثت له وهو يقص كيف كتب أول بحث له عن الدوال الفوكسية (٢) Fonctions Fuchsianes

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٥

(١) « قيمة العلم » ص ٢٠

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٩

(٣) « العلم والمنهج » ص ٥٧

(٤) « نسبة إلى فوكس (أما نوييل لازارس) الرياضى الألماني ولد فى ٥ - ١٨٢٣ فى إيموشن بمقاطعة يوزن وصار أستاذاً مساعداً فى برلين سنة ١٨٦٦ وأستاذاً فى جريفسفلد سنة ١٨٦٩ ثم فى جينينجن وهيدلبرج ، وعاد أستاذاً فى برلين سنة ١٨٨٤ . واشتهر بأبحاثه فى الجبر وخصوصاً فى الدوال ووضع نظرية فى المعادلات التفاضلية الخطية التى تسمى الآن اكتشافات الرياضيات فى القرن التاسع عشر ، على بدرانستها بوانكاريه (المترجم) » .

والأنا اللاشعوري ، أو كما يقال : الأنا تحت الحدى Subliminal ، ويلعب دورا رئيسيا في الاختراع الرياضي . بيد أن هذا الأنا تحت الحدى ليس آليا بحتا : والعمل الرياضي ليس عملا آليا بحتا ، لأن المطلوب ليس مجرد تطبيق قواعد ، صانع أكبر عدد من التركيبات الممكنة وفقا لقوانين ثابتة معلومة ، بل العمل الحقيقي المخترع يقوم في الاختيار بين هذه التركيبات بحيث يستبعد غير المفيد منها ، أو بالأحرى عدم تحمل نفقة القيام بها ، وإذن يمكن أن نقول إن الأنا تحت الحدى ليس أقل مرتبة من الأنا الواعي ؛ إنه ليس آليا بحتا ، بل هو قادر على التمييز ، وفيه لطافة وتوسم : ويستطيع أن يختار وأن يتنبأ (١) وعلى كل حال فإنه في الرياضيات تتم البرهنة بواسطة المنطق ويتم الاختراع بواسطة العيان ، وبدون العيان يصبح المهندس مثل كاتب يثقن النحو ولكن ليست لديه أفكار (٢) .

ولكي نفهم جيدا الزعة العيانية عند پوانكاريه ، أعنى نظريته إلى العلاقة بين المنطق والعيان في الرياضيات ، يخلق بنا أن ننظر في نقده للمنطق الرياضي كما وضعه كوتيرا وبرتراند رسل وهلبرت وبيانو . فإن پوانكاريه في هذا النقد يدافع عن كنهه ضد حملة كوتيرا وسائر أصحاب المنطق الرياضي ، وفي رأى كوتيرا أن الأبحاث الجديدة ، وخصوصا أبحاث رسل وبيانو ، قد حسمت النزاع نهائيا ، ذلك النزاع الذي كان معلقا منذ زمن طويل بين ليبنتس وكنت . « فإن هذه الأبحاث الجديدة قد أثبتت أنه لا توجد أحكام تركيبية قبلية ، وأثبتت أن الرياضيات يمكن إرجاعها كلها إلى المنطق ، وإن العيان لا يلزم فيها أى دور . وهذا ما عرضه كوتيرا في كتابه « مبادئ الرياضيات » ، وهو ما قاله بشكل أوضح في خطبته التي ألقاها بمناسبة الذكرى المئوية لوفاة كنت (في الجمعية الفرنسية للفلسفة) ، حتى إنى

(١) « العلم والمنهج » ص ٥٨ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١١٤ .

سمعت جارى يقول هامساً : « ظاهر تماماً أن هذه ذكرى موت كنت ا ، (١) »
 وپوانكاريه لا يوافق على هذا الطعن القاطع (٢) . بل يرى بالآحرى أنه إذا سلم
 بمبادئ المنطق فانه لا يمكن اكتشاف ، بل ولا البرهنة على كل الحقائق الرياضية
 دون إجابة بالعيان مرة أخرى . ومبدأ الاستقراء الكامل يبدو له ضرورياً
 للرياضى وغير ممكن أن يرد إلى المنطق (٣) . وفي رأى پوانكاريه أن كوتيرا يعزو
 أهمية مبالغاً فيها إلى لغة بيانو الرمزية ، مع إقراره بأن هذه اللغة ميسرة .
 والمبادئ غير القابلة للبرهنة التى أدخلها رسل فى المنطق هى فى نظر پوانكاريه
 دعوات إلى العيان ، وأحكام تركيبية قبلية (٤) . وپوانكاريه لا يرى فى المنطق
 الرياضى غير عوائق للمخترع . « إن المنطق الرياضى يحملنا على أن نصرح بكل
 ما نضمرة عادة ، ويرغمنا على التقدم خطوة خطوة ، ولعل هذا آمن ، ولكنه
 ليس أسرع . إذن المنطق الرياضى لا يعطينا أجنحة بل أقدمه » (٥) . فالمنطق
 يظل إذن عقيماً ، إلا إذا أخصبه العيان (٦) : وهذا العيان يعطينا إياه البرهان
 بالإثابة الذى يمكن أن يسمى أيضاً باسم الاستقراء للرياضى ، وهو النموذج
 الحقيقى للحكم التركيبى القبلى : وليست التجربة غير فرصة لتطبيقه . غير أن
 پوانكاريه لا يود أن يطبق البرهان بالإثابة ، مع ما يمتاز به من ضرورة عيانية
 وتركيبية ، على كل العلوم . بل هو يرى بالآحرى — ولعل ذلك بتأثير بوترو —
 أن لسلك علم منهجاً خاصاً . وقصارى الأمر أن البرهان التركيبى والعيانى

-
- (١) راجد كوتيرا : « مبادئ الرياضيات ، وخصوصاً راجد خطبته فى الذكرى المئوية لوفاته
 كنت فى الجمعية الفرنسية » .
 (٢) « العلم والمنهج » ص ١٦٤ .
 (٣) الكتاب المذكور ص ١٦٧ ومايتلوها .
 (٤) الكتاب المذكور ص ١٨٤ .
 (٥) الكتاب المذكور ص ٢٠٢ .
 (٦) الكتاب المذكور ص ٢٢٢ .

هنا جاءت دقتها : فهنا يستطيع العقل أن يؤكد لأنه هو الذى يأمر ويقرر لكن لا يمكن أن يطبق إلا على الحساب والتحليل البحت ؛ أما فى الهندسة فنحن بازاء تركيبات اصطلاحية نختارها بسبب يسرها ، ولا نستطيع أية تجربة أن تفرضها علينا . والهندسة تقوم على فروض ، أى على تعريفات واصطلاحات مقنعة . ومن هنا جاءت دقتها : فهنا يستطيع العقل أما يؤكد لأنه هو الذى يأمر ويقرر . لكن هذه الأوامر (أو القرارات) لا يمكن أن تفرض على الطبيعة ، ولا تفيد إلا فى جعل علمنا ممكناً ، وتساعدنا على إدخال النظام فى الظواهر المحسوسة . وفى الميكانيكا والفيزياء ، يسير العالم بمعنوية القوانين التى يستمدّها من التجربة على أدق نحو ممكن ، أو عن طريق فروض توضع بمثابة مبادئ وتحوّل المباشرة إلى تعريفات . وعلى كل حال فإننا فى أرض التجربة والاصطلاح البحت لا يكفى بعد . ومن هنا كشف بوانكاريه ضد مبالغات بعض متابعيه ، خصوصاً ضد اسمية لوروا .

ويمكن أن نعد تصور بوانكاريه للعلاقة بين الأخلاق والعلم على أنها المظهر المميز الأخير بصراحة ضد سيطرة النزعة العلية . وهنا نستطيع أيضاً أن نتحدث عن تأثير السكنتية فيه . وعبارة كنت : « كان على أن أتخلّى عن العلم لأخلى المكان للإيمان » -- هذه العبارة يبدو أنها أرشدته فى هذا المضمار ، ورأى بوانكاريه الأساس فى هذه المسألة هو : « لا يمكن أن يكون هناك أخلاق عليّة ؛ كذلك لا يمكن أن يكون هناك علم مناف للأخلاق » (١) ؛ وهذا بسبب نحوى خالص : « فإذا كانت مقدّمات القياس كالتأهات فى صيغة المضارع indicatif فإن النتيجة ستكون أيضاً فى صيغة المضارع . . . ومبادئ العلم ، ومصادرات الهندسة هى ولا يمكن إلا أن تكون فى صيغة المضارع » . فإن صح هذا ، فلا يمكن أن نشق من العلم أوامر أخلاقية ، وأبرج مجادل لا يستطيع أن يشتق من العلم هذه الجملة : « أفعّل هذا ، أو لا تفعل هذا » -- أى جملة تؤيد الأخلاق أو تعارضها . وكل أخلاق تأكيدية

(١) « العلم والأخلاق » « الأفكار الأخيرة » ، باريس ، فلاماريون ، سنة ١٩١٩

(دوجاتيقية) وكل أخلاق برهانية لابد أن تحقق؛ لأنها تشبه آلة ليست فيها أية طاقة محرك بل فيها انتقال حركة فحسب. والمحرك الأخلاق لا يمكن أن يكون غير العاطفة. ولا يمكن أن نبرهن على أنه ينبغي إطاعة الله، حتى لو برهن لنا على أنه قدير قدرة مطلقة وأنه يمكنه أن يسحقنا لكن إذا كنا نحب هذا الإله، فإن كل برهنة فضول وزيادة، وتبدو لنا الطاعة أمراً طبيعياً (١). وتبعاً لذلك فإن الاعتراضات على «علم الآيين» (وإنكاره يفكر خصوصاً في كتاب ليفي بريل: «الأخلاق وعلم الآيين») هي فضول ولا حاجة إليها. والعلم الحقيقي، أعني التجريبي، يحذر كل تعميم متعجل، لأنه يتقدم ببطء. إنه يحترم الماضي. و«علم الآيين» ليس أخلاقاً. إنه وصفي خالص. ولا يمكن أن يحل محل الأخلاق، كما أن رسالة في فسيولوجيا الهضم لا يمكن أن تغني عن أكلة طيبة (٢). أما الحتمية العلمية فلا سبيل إلى إنكارها. فالعلم يفرض الحتمية قبلياً، والعلم حتمي بعدياً. أيضاً، وبدون الحتمية لا يمكن أن تقوم للعلم قائمة. لكن هذه العلامة المميزة للعلم لا يمكن أن تضر بالأخلاق. فإذا كانت فكرة الحرية قوة، كما قال فوييه بحق، فإن هذه القوة لن تقل أو تكاد، لو أثبت العلماء يوماً ما أنها لا تقوم إلا على وهم. فإن هذا الوهم من الرسوخ بحيث لا يمكن تبديده ببضعة براهين. ونصير الحتمية المتشدد كل التشدد سيظل مدى طويلاً، في أحاديثه اليومية، يقول: أريد، بل وينبغي على، وأن يعتقد ذلك بأقوى أجزاء نفسه، ونعني به الجزء غير الوافي والذي لا يبرهن. كذلك من المستحيل أيضاً أن لا يسلك المرء مسلك الرجل الحر، كما أنه من المستحيل ألا يبرهن برهنة العالم القائل بالحتمية حينما يشتغل بالعلم. وهكذا نرى أن الأخلاق والعلم لا يناقض أحدهما الآخر. «وبقدروا ما يتقدما فإنهما يعرفان كيف يتسكيف أحدهما مع الآخر (٣)».

(١) الكتاب نفسه ص ٢٢٧ وما يتلوها.

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٤٣.

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٤٦ وما يتلوها.

لكن إذا كان العلم وحده لا يستطيع أن يخلق الأخلاق ولا أن يزعم أو يحطم الأخلاق التقليدية ، فإنه يستطيع أن يؤثر تأثيراً غير مباشر . « لأنه يستطيع أن يولد عواطف جديدة ، لا لأن العواطف يمكن أن تكون موضوعات للبرهنة ، ولكن لأن كل شكل من أشكال النشاط الإنساني تحدث رد فعل في الإنسان نفسه وتضع له روحاً جديدة » . ومن شاهد ، ولو من بعيد ، انسجام القوانين الطبيعية الرائع ، سيكون أكثر استعداداً من غيره لإيلاء مصالحه الشخصية أهمية ضئيلة . فإذا اتخذ هكذا عادة النزاهة ، تابعته هذه العادة أينما كان ، وتظل حياته كلها معطرة بها (١) . خصوصاً وأن الوجدان الذي يشيع فيه هو حب الحق ؛ أفليس هذا الحب أخلاقاً بأكملها ؟ (٢) . وإذا كان العلم ، كما قال أرسطو ، موضوعه ما هو كلى ، فإن المرء يميل إلى جعل المصالح الشخصية تابعة للمصالح العامة ، وهذه أيضاً أخلاق (٣) . لكن المهم خصوصاً هو أن العلم عمل جماعي ، ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر ؛ « إنه مثل حركة يحتاج بناؤها إلى قرون وعلى كل إنسان أن يقدم حجره ، وهذا الحجر يكلفه أحياناً حياته كلها . . . إننا نشعر بأننا نعمل من أجل الإنسان ، وهذا بما يجعل الإنسانية أعز علينا وأحب » (٤) . وأخيراً فإن كون العلم يميل أكثر فأكثر إلى أن يدلنا على تضامن أجزاء الكون المختلفة ؛ وأن يكشف لنا عن انسجامه ، فإنه ينحو نحو الوحدة ، ويدخل في حياة الإنسانية مزيداً من الانسجام (٥) .

(١) الكتاب المذكور ص ٢٢٨ وما يتلوه .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٣٠ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٣٢ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٣٢ — ٢٣٣ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٢٣٧ — ٢٣٨ .

إميل بورل

وإكالا لنقد العلم عند بوانكاريه ، وخصوصاً نظريته في الصدفة ، نود أن نلفت نظر القارئ إلى كتاب العالم الرياضى إميل بورل : « الصدفة » (١) . ولقد أثرت فلسفة بورتو في الإمكان *contingence* ، أثرت تأثيراً كبيراً في تصور بورل للصدفة . يرى بورل أن التفسير الآلى البحت لظواهر الطبيعة غير كاف ، بل ينبغى إكاله بتفسيرات إحصائية . « فالتفسير الإحصائى لظاهرة معناه النظر إليها على أنها نتيجة عدد كبير جداً من الظواهر المجهولة التى يحكمها قانون الصدفة » (٢) . والإمكان *contingence* أمر إيجابى وليس مجرد نتيجة لجهلنا ، حق لنا لا يبحق لنا أن نتحدث عن حتمية مطلقة لقوانين الطبيعة . والواقع أنه « على الرغم من تقدم العلم ، فإن ثمة وقائع كثيرة لا يستطيع الإنسان أن يتنبأ بها ... والناحية الجنسية في المواليد الإنسانية حالة مميزة لمشكلة ظلت دون حل حتى الآن على الرغم من بساطة صيغتها على الأقل في الظاهر » (٣) . « والقانون الإحصائى ، يختلف عن القانون الطبيعى في ، كونه لا يسمح بالتنبؤ بظاهرة معينة ، بل يعلن فقط نتيجة إجمالية تتعلق بعدد غير قليل من الظواهر المتماثلة » . والقانون الإحصائى لا يفرض نفسه على العقل الإنسانى بنفس الضرورة التى للقوانين الطبيعية . وما يميز الاحتمال الإحصائى هو أن قيمته لا تعرف مقدماً وفقاً لطبيعة الظاهرة ؛ بل تنشأ عن المعرفة المفصلة الدقيقة لعدد كبير من الظواهر (٤) . والاحتمال الإحصائى يمكننا من أن نفهم ضرورة ظاهرة كلية *global* ليست غير متفقة مع « حرية ، الظواهر الجزئية وأن الحتمية المفترضة مطلقة للظواهر الجزئية لا تمكن من »

(١) باريس ، ألكان . سنة ١٩١٤ .

(٢) الكتاب المذكور ص 111 من المقدمة .

(٣) ٦ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٨ وما تلاها .

التنبؤ بالظاهرة الكلية تنبؤاً دقيقاً . وعلى كل حال فإن الحتمية المطلقة - في نظر بول - أمر لا يمكن الأخذ به ، « لأنه مهما يكن من ضالة النصيب الذي يعطى للحرية في العالم . فإن تمت هوة بين عالم فيه يوجد هذا المقدار (أو النصيب) وعالم يستبعد منه هذا المقدار (١) » . ومن هنا جاء كفاح بول ضد النظرية القائلة بأن الشعور ظاهرة فضولية épiphéron ène صحيح أن بول يقر بأننا سنصل شيئاً فشيئاً إلى التحديد العلمي لقوانين حركات المخ . « لكن الشيء الذي لا يمكن أبداً أن نحله تحليلاتاً هو تفاصيل هذه الظواهر في المستوى الجزيئي ، وسيكون من المستحيل علينا إذن أن نعرف إلى أي حد : حتمية هذه التفاصيل معرفة دقيقة (٢) » ، وبتطبيقه لنظريته في الصدفة على الكون كله يصل بول إلى القانون العام للتطور الذي قول « إن الكون يسير دائماً من الأحوال الأقل احتمالاً إلى الأحوال الاكثر احتمالاً (٣) » .

وأخيراً يجدر بنا أن نشير إلى أن بول أحد الرياضيين الأوائل الذين أخذوا بنظرية النسبية لاينشتين . وهذا ما فعله ليس فقط في مقدمة الترجمة الفرنسية لرسالة اينشتين التي عنوانها : « في نظرية الذببية الخاصة والعامة » ، عرض مفهوم للجميع » (عند الناشر فيفيج وابنة ، ف براونشفيج) وقد ترجمتها إلى الفرنسية آلانسة ج . روفير (باريس ، سنة ١٩٢١) - بل وأيضاً في كتابه « المسكان والزمان » (المجموعة العلمية الجديدة ، باريس ، السان ، سنة ١٩٢٢) . قال : « إن نظرية النسبية - بإدخالها الجاذبية الكلية في تصور للعالم أعم ، وربطه خصوصاً بالظواهر الكهربائية والضوئية » - نقول إن نظرية النسبية العامة لاينشتين قد لقيت إعجاباً وحب استطلاع شديدين في الأوساط العلمية في الدنيا بأسرها (٤) » .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٩٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٩٧ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٠٢ .

(٤) « المسكان والزمان » ص ٤٠ .

بوكس بول

وكتاب الشاعر ، العالم الفيلسوف بوكس بول (رونى الأكبر) ، وعنوانه «الكثيرة» ، بحث فى انفصال الظواهر ولا تتجانسها (١) ، إسهام مفيد فى مذهب الصدفة وفى تعيين حدود المعرفة العلمية وقوانينها . ورونى خصم لدود للواحدية والجبرية . ذلك أن الكثيرة تقول إن كل شىء يختلف عن كل شىء آخر . والاتجانس عام ، ولا يمكن رده (إلى التجانس) ، وليس ثم ضرورة مطلقة فى القوانين ، بل يوجد فروق دقيقة عديدة للمماثلة وتنوع كبير للتقريب (٢) . صحيح ، أنه فى كل مكان نجد مماثلات عميقة عديدة ، لكنها ليست إلا مماثلات ، وليست هويات . وكل فارق يظل لغزاً لا يمكن حله إذا عارضناه بالهوية الجوهرية ، ولا يستطيع المرء أن يدرك كيف أن ما هو واحد يتبدى تحت هذا العدد العديد من المظاهر المختلفة . والاختلاف يؤدى أيضاً إلى الانفصال : إذ يستحيل على أن أنخيل اختلافاً دون أن أشاهد فى نفس الوقت ظهور الانفصال . ويؤدى أيضاً إلى تنويع الارتباط بين الأشياء . ويجعل من غير الممكن أن يكون الارتباط كاملاً وكل قول بالوحدة يرتبط بإمكان إرجاع المختلف إلى البسيط أو توليد البسيط من المتنوع . لكننا كلما تعمقنا دراسة أساس الأشياء تبين لنا أن هذا وهم : « منذ نصف قرن ، هكذا قال هنرى پوانكاريه ، كان يقال إن الطبيعة تحب البساطة ، لكن الطبيعة قد كذبت هذا مراراً منذ ذلك الحين (٣) » . كذلك يؤكد رونى مع پوانكاريه أنه لا يوجد غير مساواة واحدة وهوية تقريب واحدة . وهكذا نجد أن مناهج التقريب تلعب فى الرياضيات دوراً متزايد الأهمية . كذلك نجد

(١) باريس ، ألسكان ، سنة ١٩٠٩ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٤ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٦٢ وما تلاها .

أن أبحاث علماء الفلك والميكانيكا والفيزياء والكيمياء نخضع لقياسات لايتنحيل. أحد من الناس أنه يستطيع أن يمضي بها حتى المطلق ، وإنها تكتسب خصوصية من نظريات يحسب فيها دائما حساب العدد ونسبية العناصر . ومذهب الكثرة . يقضى على كل أمل في معرفة كلية بالكون ، حتى ضمن حدود غامضة . ويحدد العلم بأنه مجموعة من الوقائع ، الجزئية بالضرورة ، الضئيلة بالضرورة ، ویرينا ، حتى في أعلى التركيبات ، مجموعة ضئيلة من المائلات . صحيح أن العلم قابل للتطور لا نستطيع أن نضع له حدا ، وهو لا يتوقف أبداً أمام ما لا يقبل أن يعرف . لكنه مع ذلك على قدرنا وعلى صورتنا ، أى أنه محدود جداً . وأخيراً فإن بوكس بول (رونى الأكبر) يرى في مذهب الكثرة د تشجيعاً على تجاوز الاطرادات الظاهرة التي تدفع العلماء دورياً إلى بلورة الوقائع في نظريات جامدة (١) .

ويأخذ بوكس بول بعين الاعتبار بعض الاعتراضات التي وجهت إليه ويتابع حجاجه في كتاب ثان في الفلسفة عنوانه : « العلوم ومذهب الكثرة » (٢) . فيه يحاول أن يبين أن المنهج العلمى كثرى النزعة . وهنا أيضا يرفض بشدة فكرة المتجانس . قال : إن فكرة المتجانس تسبق مباشرة فكرة العدم . وتتضمن الحلو من كل فعل وبالأحرى من كل فعل متبادل ، وهى من ناحية أخرى فكرة سلبية . بحث . والقول بالوحدة لا يتفق مع طبيعة عقولنا ولا مع نتائج التجربة (٣) . صحيح أن العلم دائماً يهمل ويعمم ويرمز . ولكن إذا اقتصر العلم على البقايا المتفضلة عن هذه الضروب من الإهمال والتعميم وهذه الرموز ، فإنه لن يلبث أن يفلس . وفى مقابل ذلك نراه لا يتوقف عن دفع التقريب ، والتقليل من الإهمال ، وحل الأمور السكينة ، وتنويع الرموز . والتجريب المتواصل يضع القلم دائماً على صلة بتمعة الواقع .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٦٥ — ٢٦٦ .

(٣) باريس ، ألكان . سنة ١٩٢٢ . مجموعة جديدة في الفلسفة العلمية .

(٤) الكتاب المذكور ص ١ .

ويجعله في كل مرة يكتشف اختلافات جديدة (١) . « ولا شك في أن العلماء ، شأنهم شأن الفلاسفة ، يميلون إلى السير حتى النهاية وبالتالي إلى خلق تصورات سلبية يعتقدون أنها ذات وحدة ، لكن عند الفحص يقين أن وحداتهم هذه وحدات لفظية بحث : والتحليل يلغيها كلها » (٢) .

جول تانرى (١٨٠٨ - ١٩١٠)

لم ينشر الرياضى جول تانرى ، أستاذ أميل بورد ، كتابا خاصا عن مشكلة حدود المعرفة العلية . لكن أبحاثه الرياضية تتناول مبادئ الرياضيات وأسس التحليل . ثم نجد خصوصا في مجموع من المقالات عنوانه « علم وفلسفة » (٣) طائفة من الأفكار المتصلة بنظرية المعرفة تقول لنا أن نعدده ممثلا لنقد العلم . وما يهم تانرى خصوصا هو منطق العلوم والميتافيزيقا . وفي اتجاه المثالية النقدية يرى أن معرفة العالم الخارجى تتوقف على تركيبنا العقلى وأن انتظام قوانين الطبيعة ذو طابع اصطلاحى . إننا نعرف أنفسنا وأحوال شعورنا بطريقة مباشرة .

« ومعرفتنا بالعالم الخارجى نسبية إلينا » مهما افترضنا أنها كاملة . وليس في تصور كوبرنيقوس وما يترتب عليه من نتائج لإذلال ولاعزاء ، فليس جسم الإنسان بل فكره دائما هو مركز الكون ، الكون الذى يعرفه ، (٤) . وتانرى مثل بوانسكاريه ، يقدر قيمة المعرفة العلية من ناحية اليسر ، أى من حيث هى تمكنتنا من استخلاص بعض الأمور المتناظرة ، فى تعقد الأشياء اللامتناهى ؛ الأمور المتناظرة التى يعبر عنها بصيغ بسيطة يستطيع عقلا إدراكها بسهولة .

(١) الكتاب المذكور ص ٢ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٥ .

(٣) باريس ، ألكان ، سنة ١٩١٢ .

(٤) الكتاب المذكور ص ١٩ .

كذلك يتفق مع بوانكاريه في أن مسألة معرفة هل الهندسة الإقليدية أصدق من غيرها هي مسألة لا محل لها : إنها متساويتان ، بمعنى أنه يمكن الانتقال من الواحدة إلى الأخرى ، وترجمة الواحدة إلى الأخرى ، ولا محل ، في دراسة العالم الخارجي ، لرفض الهندسة الإقليدية إلا إذا نشأ عن ذلك تبسيط مهم (١) .

وتأثرى أيضا خصم للحتمية ولكل محاولة لرد الأعلى إلى الأدنى . وهو يحتاج على ميل بعض العلماء إلى إرجاع الواقع إلى صيغ رياضية جامدة . فإذا قدرنا أن العلم لا يستطيع أن يدرس ، من الظواهر اللامتناهية العدد ، غير جزء ضئيل جداً ، وبطريقة ناقصة ، فكيف يزعم أنه لا يصحح إلا ما يوزن ويقاس ؟ إن العلوم تبدأ بالتحليل والتمييز والفصل ... لكن التمييز والفصل لا توجد إلا في مستهل العلم ، وهي تتابع كل تطوراته وتشارك فيها . والتركيبات والحشو والنظريات التطورية لا تمحوها ، والتحول ليس هو الهوية ، كما أن الحرارة ليست الكم بقاء ولا الجهد الآلى ، وكذلك القرد ، حتى لو كان بدون ذنب ، ليس الإنسان (١) ، وتأثرى ينقد بشدة أولئك العلماء والفلاسفة الذين أرادوا أن يرجعوا إلى أفعال آلية ، ويردوا إلى الحركة البحث كل الظواهر الفيزيائية أو الكيميائية ، حتى ظواهر الحياة والفكر ، « ولا شك أن من اليسير أن نستبدل بالحقيقة الواقعية المعقدة المتشابهة تجريديات الرياضيات البسيطة ، لكن « لا يوجد تفسير لا يوجد غير وقائع تبدو ، من غير شك ، مترابطة لكنها ربما ليست متضمنة بعضها في بعض ، إنها تتوالى ، لكن لا شيء يثبت أنها يولد بعضها بعضاً . فالتجريدات البحث ، والصيغ المنطقية ، والهويات الرياضية لن تكون أبداً مطابقة للواقع المتعدد المتنوع . ولنقر بأن كل ظاهرة:

(١) الكتاب المذكور ص ٢٢ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٣ - ٤ .

مربطة بحركة محددة للمادة ، وإنها تحدث في كل مرة تحدث فيها هذه الحركة ، فليس معنى هذا أن ثمة هوية بين الظاهرة والحركة ، والعقل يدرك كليهما دائماً على أنهما متميزان جوهرياً وأنه ليس بينهما غير ارتباط في الواقع ، (٢) . وفكرة الحتمية الكاملة هي في نظر تانري إحدى الأفكار الخدية مثل الجامد الكامل ، والسائل الكامل ، وهي أفكار ميسرة من غير شك ، لكن ينبغي ألا ننخدع بها . إن الحتمية تفترض فكرة ، والأشياء محتومة من أجل فكرة ، الأشياء محتومة معنى هذا : أن من الممكن أن نعرف الأشياء . والحتمية في ذاتها ، وحدها ، لا معنى لها . فهل نريد أن نقول ، ونحن نؤكد الحتمية ، أن الأمور جرت ، وتجري وستجري على نحو ما ؟ هذه بلاهة . كلا ، ينبغي أن نفهم الحتمية بهذا المعنى وهو : أن الأشياء ستجري على نحو مؤكد . مؤكد بالنسبة لمن ؟ للكائن المفكر . كل شيء يقبل أن يعرف ، وكل شيء معقول ، ويمكن أن يكون موضوعاً للفكر (٢) .

وتانري يحارب بكل ما يملك من قوة كل محاولة لرد ما هو نفسي إلى ما هو فسيولوجي ، وخصوصاً لإنزال الفكر إلى مرتبة الظاهرة الفضولية كما فعل لوداتيك . مثلاً . « إذا كنت لا أعرف غير فكري ، فإن فكري وحده يمكن أن يهني : ويحزني أن يحقره أحد وينعته بأنه ظاهرة فضولية » (١) ، ونشاط الفكر يختلف كل الاختلاف عما نعرفه عن الظواهر الميكانيكية أو الفيزيائية الكيميائية . وتانري يعارض الحكم بالكيف . وقد كتب إلى لوداتيك يقول : « إن واحديتك لن تمتص أبداً تنوع مظاهر الوجود ، وتعدد الظواهر ، والغنى اللامتناهي لثوب حالاً يمكن أن يعرف . ولأننا نحاول أن نعرف ، بجهاز من الرموز الكينية ،

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٥ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٩٥ .

(١) الكتاب المذكور ص ٩١ .

صورة إجمالية تمثل لنا العالم ، فلا نأخذ هذه الصورة الإجمالية على أنها الحقيقة الواقعية ، ولا نأخذ المدونة الموسيقية ، التي فيها كل النغمات متشابهة ، على أنها تنعيم الآلات والأصوات ، (١) .

وكي يعبر عن رأيه في أن الفكر شيء نسيج وحده فإنه يذهب إلى حد القول بأنه لا يرى بين الفكر والحلو من المنع أى تناقض في الحدود (٢) .

بيير دوهم (١٨٦١ — ١٩١٦)

كان للفيزيائي بيير دوهم ، إلى جانب هنري پوانكاريه ، تأثير هائل في نقد العلم . لقد واصل نقدية كورنو وتازرى ، وپوانكاريه خصوصاً من وجهة نظر الفيزياء . وأهم كتبه في هذا الباب كتاب : « النظرية الفيزيائية : موضوعها وتركيبها » ، (٣) . وما يميز نقدية دوهم بوجه خاص هو تأثرها بإيمانه الكاثوليكي . قال : « من خطئ الرأى أن نعمل في سبيل تقدم النظرية الفيزيائية ، إذا لم تكن هذه النظرية انعكاساً واضحاً دقيقاً لميتافيزيقا » (٤) . ودوهم يفكر خصوصاً في ميتافيزيقا القديس

(٢) الكتاب المذكور ص ٥٦ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٦٣ .

(٤) باريس ، عند الناشر شفالیه ورفيير ، سنة ١٩٠٦ ومن بين كتبه يجوز لنا ان نذكر خصوصاً « نظام العالم : تاريخ المذاهب الكونية من أفلاطون حتى كوبر نيقوس » سنة ١٩١٣ — سنة ١٩١٧ . وكان مقدراً له ان يظهر في ١٢ مجلداً . لكن لم يظهر منها غير خمسة مجلدات . وفيه يحاول دوهم أن يرد اعتبار العلم في العصر الوسيط ، لكن بعيداً عن نزعه التوالمية التي اعتنقها في المرحلة الأولى من حياته الفكرية . ولنذكر أيضاً : « أبحاث في انديناميكيا الحرارية » ١٩٠٣ — ١٩٠٤ ، « مصادر النظريات الفيزيائية » ، « محاضرات في الفيزياء الرياضية » ، « تطور الميكانيكا » ، « الحركة المطلقة والحركة النسبية » سنة ١٩٠٩ ، « دراسات عن ليونا رددو دافنسي القديس قرأ لهم والذين قرأوا له » — باريس ، عند الناشر هرمن ، سنة ١٩٠٦ ، « العلم الألماني » سنة ١٩١٥ .

(٥) رسالة إلى أكاديمية العلوم (عرض مؤهلاته ، نقل عنها السيد دي لوى de Launay في « مجلة المجلد » عدد ٥ مايو سنة ١٩١٨ ، ص ٣٦٤ .

توما الأكويني وأرسطو . ومع ذلك فإن مذهبه يمكن أن يعد في جوهره إسهاماً في نقد العلم كما تكون في فرنسا بتأثير الكينزية .

« إذا اقتصر حقرته ، وإذا تحقر غفرت به ، — هذه العبارة التي استخدمها بسكال فيما يتعلق بالإنسان يمكن أن تعد إشارة لنقد العلم عند دوهم . إنه يريد ، من ناحية ، أن يعين حدود المعرفة العلمية ، ومن ناحية أخرى أن يبرز أهميتها . وكما عند بوانكاريه ، نجد أن الطابع الاصطلاحي النسبي الذي يعزوه دوهم إلى العلم ينبغى ألا ينظر إليه على أنه نزعة نحو الشك . والدافع لدوهم إلى تعيين حدود للعلم هو بالآخرى أنه مقتنع بعدم كفاية معطيات التجربة الساذجة . وأنه يريد ، تبعاً لذلك ، أن يبرز مشاركة العقل الفعالة في تكوين العلم .

والمهم أولاً هو أن دوهم يرفض الصورة الهزلية المفستوفيلية (١) له « العالم » التي تصور الأمر على أساس أنه ينبغى ألا نعد صادقاً إلا ما يوزن ويحسب ويقاس . قال : « إن النظرية الفيزيائية ليست تفسيراً . إنها نظام من القضايا الرياضية المستنبطة من عدد قليل من المبادئ ، وتهدف إلى تمثيل مجموع من القوانين التجريبية على أبسط وأكمل وأدق نحو ممكن ، (٢) . والعلم لا يعطينا أية معرفة مطلقة . والفيزياء في تغير مستمر . فحينما تتوقف النظرية الفيزيائية عن الاتفاق مع التجربة ، فإنها تتوقف عن أن تكون خصبة ويجب عليها أن تخلى مكانها لنظرية أخرى ، ولا يمكن التحدث في الفيزياء عن دقة رياضية ، من ذلك النوع الذي يتخيله بعض المتعصبين للعلم الدقيق . والفيزيائي يعمل بفروض والفرض الفيزيائي ليس حقيقة لا نزاع فيها . والنظرية الصحيحة ليست هي النظرية التي تعطى تفسيراً للظواهر الفيزيائية مطابقا للواقع ، بل هي النظرية التي

(١) « نسبة إلى مفستوفليس في رواية « فاوست » لجبته ، وذلك في الحوار بينه وبين التلميذ فاجنر (المترجم) » .

(٢) « النظرية الفيزيائية : موضوعها وتركيبها » ص ٤٦ .

تمثل على نحو مرض ، مجموعة من القوانين التجريبية ، فتمت إذن في النظرية الفيزيائية أربع عمليات أساسية : ١ — تعريف وقياس المقادير الفيزيائية ، ٢ — اختبار الفروض ؛ ٣ — النمو الرياضى للنظرية ، ٤ — مقارنة النظرية بالتجربة . والاتفاق مع التجربة هو ، بالنسبة إلى النظرية الفيزيائية ، المعيار الوحيد للصحة . وإرجاع القوانين الفيزيائية إلى نظريات يسهم في ذلك الاقتصاد العقلى الذى يرى فيه أرست ماخ الغاية والمبدأ الموجه للعلم (٢) . ويسعى دوهم إلى تجاوز أرست ماخ مؤكداً : د أن النظرية ليست مجرد تمثيل إقتصادى للقوانين التجريبية ، بل هى أيضاً تصنيف لهذه القوانين . وحيث يسود النظام يجر معه الجلال ، فالنظرية لا تقتصر على جعل مجموع القوانين الفيزيائية التى تمثلها أسهل في المعالجة وأيسر وأنفع ، بل تجعله أيضاً أجمل (١) .

لكن دوهم لا يعد العلم نظاماً مصطنعاً كله . صحيح أن النظرية الفيزيائية لا تعطىنا أبداً تفسيراً للقوانين التجريبية ، ولا تكشف لنا أبداً عن الحقائق الواقعية المستترة وراء المظاهر السية ، لكنها كما اكتملت ، نستشعر أن النظام المنطقى الذى تضع فيه القوانين التجريبية هو انعكاس لنظام إنطولوجى ؛ وأن الروابط التى تضعها بين معطيات الملاحظة تناظر روابط الأشياء ، ونعزز أنها تميل شيئاً فشيئاً إلى أن تكون تصنيفاً طبيعياً . ومن هذه الناحية يتفق دوهم مع بوانكاريه (٢) . ويرفض ، مع بسكال ، الزعة التوكيدية من ناحية ، والزعة الشككية من ناحية أخرى : ولدينا عجز عن البرهنة لا يقهره أى توكيد ، ولدينا فكرة عن الحقيقة لا يقرها أى شك (٣) . وطابع التصنيف الطبيعى يتسم خصوصاً بخصوصية النظرية ، التى تحزر قوانين تجريبية لم تلاحظ بعد وتؤدى إلى إكتشافها (٤) . وبهذا المعنى يمكن أن نتحدث عن برجماتية عند دوهم . إنه يؤمن بالقيمة الخالدة للنظريات العلمية ، لكن بشرط ألا تدعى أنها تفسيرات للظواهر .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٤ .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٨ — ٢٩ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٨ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٣ .

« إن الباقي الخصب في المذاهب الفيزيائية هو العمل المنطقي الذي به وصلت إلى تصنيف عدد كبير من القوانين تصنيفاً طبيعياً باستنباطها كلها من بضعة مبادئ، والعقيم الزائل فيها هو السعي لتفسير هذه المبادئ إبتغاء ربطها بافتراضات تتعلق بالحقائق الواقعية التي تستمر وراء المظاهر المحسوسة » (٥) . وهكذا نجد أنه بين التفسير الديكارتي للظواهر المضيفة ، وبين التمثيل الديكارتي لمختلف قوانين الانكسار يوجد تجاوز في الوضع ، ولا توجد أية رابطة ولا أى تداخل ولهذا فإنه في اليوم الذي برهن فيه الفلكي الدانمركي ريمر Römer - وهو يدرس خسوف توابع المشتري ، على أن النور ينتشر في الفضاء بسرعة متناهية قابلة للقياس ، فإن التفسير الديكارتي للظواهر قضى عليه جملة ، لكن ذلك لا يجر سقوط أى جزء من المذهب الذي يمثل قوانين الانكسار ويصنفها ، بل تظل هذه حتى اليوم تكون القسم الأكبر من علم الضوء الأولى (٦) .

وتمت يميز آخر لنقدية دهم ، وتلك هي كفاحه ضد كل محاولة لإرجاع الكيف إلى الكم ، في العلوم المسماة بالدقيقة وبالآخرى العلوم الأخلاقية . ودوم ينظر إلى الكيف - متفقاً في ذلك مع أرسطو - على أنه ماله أجزاء بعضها خارج بعض . وكل حالة من أحوال المقدار الخاصة بكم ما يمكن أن تكون بالجمع ، عن طريق أحوال أخرى أصغر تنسب إلى نفس الكم . فالقرن توال من السنوات ؛ والسنة توال من الأيام والساعات والدقائق . والحقل الواسع المساحة يمكن تجزئته إلى قطع أصغر في المساحة . أما في مقولة الكيف فلا شيء مثل هذا . فاجمع في مؤتمر كبير من شئت من المهندسين الأردباء ، فانك لن تظفر بنظير لأرخميدس أو لاجرانج ؛ والكيف الذي من نوع معين ومن شدة معينة لا ينشأ أبداً عن كميات كثيرة من نفس النوع ذات شدة أقل . وكل شدة لكيف لها خصائصها الفردية التي تجعلها لا متجانسة أبداً مع الشدات

(٥) الكتاب نفسه ص ٥٧ - ٥٨ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٥١ .

الأقل أو الشدات الأكبر، وقد تسائل ديدرو ومازحاًكم من كرات الملج يحتاج لتسخين فرن، وهذا السؤال لا يحير إلا من يخلط بين الكيف والسكم. وعلى هذا فإن المقياس، وهو مستمد من فكرة الجمع، لا سلطان له على الكيف (١).

ويضع دوم حد آخر للعلم وذلك أنه لا يرى أن الواقعة النظرية نسخة من الواقعة العملية. بل هو بالأحرى يرى أن مالا نهاية له من الوقائع النظرية المختلفة يمكن أن تعد ترجمة عن نفس الواقعة العملية (٢). وعلى هذا فإن الواقعة النظرية من عمل العقل. والمعطى الساذج غير كاف لإجراء التجربة. «فالتجربة في الفزياء ملاحظة دقيقة لمجموعة من الظواهر، مصحوبة بتفسير هذه الظواهر، وهذا التفسير يستبدل بالمعطيات العينية المتحصلة عن طريق الملاحظة - الإمتالات المجردة الرمزية التي تناظرها بفضل نظريات يقر بها الملاحظ» (٣).

وإذن فدوم يذهب إلى أبعد مما يذهب إليه بوانكاريه بمن حيث كونه لا يتحدث حتى عن التجربة الساذجة. ويقوم بين الظواهر المشاهدة فعلاً خلال تجربة ونتيجة هذه التجربة كما يصوغها الفزيائي — عمل عقلي شديد التعقيد. يستبدل برواية الوقائع العينية حكماً مجرداً رمزياً (٤). «إن التجربة في الفزياء ليست مجرد مشاهدة لمجموع من الوقائع، بل هي أيضاً ترجمة لهذه الوقائع إلى لغة رمزية بواسطة قواعد مستعارة من النظريات الفزيائية» (٥). والتجربة في الفزياء أقل يقيناً، لكنها أدق وأشد تفصيلاً من المشاهدة غير العلمية للواقعة (٦).

والأمر كذلك تقريباً فيما يتصل بالقانون الفزيائي، فهو أيضاً ليس نسخة طبق الأصل من الواقع المعطى، بل هو بالأحرى من خلق العقل. والقوانين الفزيائية

-
- | | |
|--------------------------------|--------------------------|
| (١) الكتاب المذكور ص ١٧٩ — ١٨٠ | (٢) الكتاب المذكور ص ٢١٧ |
| (٣) الكتاب المذكور ص ٢٣٨ | (٤) الكتاب المذكور ص ٢١٧ |
| (٥) الكتاب المذكور ص ٢٥٤ | (٦) الكتاب المذكور ص ٢٦٥ |

أيضاً في حال من الصيرورة المستمرة . د والقانون في الفزياء علاقة رمزية يقتضى تطبيقها على الواقع العيني أن يعرف المرء ويقر بمجموع من النظريات (١) ، ودوهم يذكر مثلاً لذلك قانون ماريوت الذي يقول إنه في درجة حرارة واحدة الأحجام التي تشغلها نفس الكتلة من الغاز تتناسب تناسباً عكسياً مع الضغوط الواقعة عليها . د فالحدود التي تدخلها ، ومعاني الكتلة والحرارة والضغط هي الأخرى أفكار مجردة فقط ، بل هي أكثر من هذا رمزية ، والرموز التي تكونها لا تتخذ معنى إلا بفضل النظريات الفزيائية (٢) . إنها تجريدات نشأت عن عمل بطيء ، معقد ، وإع ، عمل طويل الزمان وضع النظريات الفزيائية . ومن المستحيل فهم القانون ، ومن المستحيل تطبيقه إذالم يعرف المرء النظريات الفزيائية (٣) . والقانون الفزيائي دائماً رمزي ؛ والرمز هو في حقيقة الأمر غير صحيح ولا باطل ؛ إنما يتفاوت في جودة الاختيار للتعبير عن الواقع الذي يمثله . إنه يصور هذا الواقع على نحو متفاوت في الدقة ، متفاوت في التفصيل . ويمكن أن يجعل ما لانهية له من الصيغ المختلفة وما لانهية له من القوانين الفزيائية المتمايزة — تعبيراً عن نفس المجموع الواحد من الوقائع (٤) . فلا محل لإذن للسؤال عن الدقة الرياضية في الفزياء . د إن القانون الفزيائي دائماً موقت ، لانه يجب أن نفهم من هذا أن القانون الفزيائي صادق مدة ما باطل بعد ذلك ، لأنه ليس في لحظة من اللحظات صادق ولا كاذب ؛ إنما هو موقت لأنه يمثل الوقائع التي ينطبق عليها بتقريب يرى الفزيائيون أنه الآن كاف ، لكنه سيصبح غير مقنع لهم ذات يوم ، (٥) . فنذا أن تصبح الرموز غير قادرة بعد على أن تمثل الحقيقة الواقعية بطريقة مرضية ، فانه ينبغي رفضها واستبدال غيرها بما يكون أكثر دقة . وبدون هذا الكفاح المتواصل ، فلا تقدم في العلم .

وهكذا نجد أن الأمر هنا كما كان عند بوانكاريه ، أعنى أن نسبية المعرفة

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٧١ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٧٦ .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٧٤ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٧٧ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٨١ .

يجب أن نفهم عند دهم بمعنى الصيرورة الدائمة ، وكأنها عمل يجري بتعاون دائم تسهم فيه القرون المتواصلة والعلماء ، وأما الرغبة في النظر إلى قوانين الفزياء على أنها جامدة فعناها جعل كل تقدم في العلم مستحيلا . « فهذا الكفاح المتواصل ، وبهذا العمل الذي يتم دائما القوانين إبتغاء لإيلاج الشواذ فيها — تتقدم الفزياء ؛ ولأن قطعة من المعبر حكت بالصوف قد بينت نقص قوانين الثقل فإن الفزياء خلقت قوانين الاستاتيكا الكهربائية ، ولأن مغناطيسا رفع قطعة من الحديد بالرغم من قوانين الثقل هذه فإن الفزياء صاغت قوانين المغناطيسية ، ولأن ليرشت Oersted قد وجد استثناء لقوانين الاستاتيكا الكهربائية فإن أمبير اخترع قوانين الديناميكا الكهربائية والمغناطيسية الكهربائية (١) . ودوم يصحح ويكمل ليس فقط كلود برنار وبوانكاريه بل وأيضا كنت حينما ينظر إلى العلم على أنه مشروط بفعل ثقة : فعند الفسيولوجي والكيميائي والفزيائي تنطوي صياغة نتيجة التجربة على فعل ثقة بمجموع من النظريات (٢) . وعلى عكس يكون يرى دوم أن التجربة القاطعة experimentum crucis مستحيلة في الفزياء . فالتناقض التجريبي ليست لديه — مثل البرهان السائق إلى المحال الذي يستخدمه أصحاب الهندسة — نقول ليست لديه القدرة على تحويل فرض فزيائي إلى حقيقة لا نزاع فيها : فلكي تكون له هذه القدرة لابد من تحديد مختلف الفروض التي يمكن أن تؤدي إليها مجموعة معينة من الظواهر ، تعددا كاملا ، ولكن الفزيائي لا يمكن أبدا أن يكون متأكدا من أنه استنفد كل الافتراضات التي يمكن تخيلها ؛ إن صحة النظرية الفزيائية لا تتقرر بالقرعة (٣) . كذلك يعارض دوم كلا من سيكون مونيوتن وأمبير (٤) من حيث أنه لا يقر بأن القوانين الفزيائية يمكن أن تستخلص

(١) الكتاب نفسه ص ٢٩٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٠٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣١٢ :

(٤) عنوان كتاب أمبير : « نظرية رياضية في الظواهر الديناميكية الكهربائية

مستنبطة من التجربة وحدها » — هذا العنوان ذو دلالة في هذا الباب .

بالتعميم والاستقراء . إن النظرية الديناميكية الكهربائية لا مبرر لم تستخلص كلها من التجربة ، بل لم يكن للتجربة غير نصيب ضئيل جداً في تكوينها ، كانت مجرد مناسبة نهت وجدان الفزيائي العبقري ، وهذا الوجدان هو الذى فعل الباقي . وحيث أخفق نيوتن فإن أمبير ، بدوره وعلى نحو أسوأ ، تعثر . ذلك أن ثمت عقبتين لا مخرج منهما تجعلان الطريق الاستقرائي الخالص غير ممد أمام الفزيائي . الأولى أنه لا قانون تجريدياً يمكن أن يفيد واضع النظريات قبل أن يخضع لتفسير يحوله إلى قانون رمزي . وهذا التفسير يتضمن اعتناقاً لمجموعة من النظريات . والثانية أنه لا قانون تجريدياً هو دقيق ؛ إنه تقريبي فقط ، وهو إذن قابل للمناقشة لا نهاية له من الترجمات الرمزية المتمايزة ، وينبغي على الفزيائي أن يختار ، من بين هذه الترجمات كلها ، تلك التي تزود النظرية بفرض خصب ، دون أن ترشد التجربة أبداً اختياره (١) . والشروط التالية تفرض نفسها - في نظر دوم - على اختيار الفروض التي ينبغي أن تقوم عندها النظرية الفزيائية : ١ - الفرض لا يكون قضية متناقضة في ذاتها ، ٢ - الفروض المختلفة التي ينبغي أن تستند إليها الفزياء لا تتناقض فيما بينها ، ٣ - الفروض تختار بحيث من مجموعها يستطيع الاستدلال الرياضي أن يستنبط نتائج تمثل - بتقريب كاف - مجموع القوانين التجريبية (٢) . مرة أخرى نكرر أن نسبية دوم لا شأن لها بمذهب الشك . فاختيار الفرض ليس في نظره أمراً اعتباطياً ولا مصطنعاً ، والواقع أن الفزيائي لا يختار الفرض الذى يقيم عليه النظرية ، إنه لا يختاره كما أن الزهرة لا تختار حبة اللقاح التي تخصبها ، بل تكتمل بأن تفتح تويجها بكل اتساعه للنسيم أو الحشرة التي تحمل الغبار المولد للثمرة ، كذلك العالم الفزيائي يقتصر على فتح فكره ، بالانتباه ، والتأمل للفكرة التي يجب أن تختمر فيه بدون إرادته وجهده (٣) .

(١) « النظرية الفزيائية » ص ٢٢٧ -- ٢٢٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٦٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٤٢ .

وتمت دليل آخر على موقف دوهم المضاد لنزعة الشك ألا وهو تصور
التضامني لصيرورة العلم . فعلى ، مثال بسكال يرى دوهم أن العلم مجهود يتم خلال
القرون . و بالتاريخ يدلنا على أنه لم تتم نظرية فزيائية دفعة واحدة أبداً .
وتكوين كل نظرية فزيائية قد جرى بسلسلة من التنقيحات *retouches* التي أدت
تدريجياً ، ابتداء من المخططات الأولى العديمة الشكل تقريبا - إلى أحوال أكمل
للنظام ، وفي كل تنقيح كانت مبادرة الفزيائي الحرة ترشدها وتسندها وتقودها ،
وأحيانا ، تقضى دليها الظروف المختلفة ، وآراء الناس وتعليمات الوقائع . والنظرية
الفزيائية ليست أبداً النتاج المفاجيء لعملية خلق ، بل هي النتيجة البطيئة المتدرجة
لتطوره (١) . ومن هنا جاءت الأهمية الكبرى التي لدراسة تاريخ العلوم .
دقتاريخ العلوم هو وحده الذي يستطيع أن يصون الفزيائي عن الطموح الجنوني
للتزم العقائدي وعن يأس الشكاك . وفي كل مرة يكون فيها عقل الفزيائي على
وشك الوقوع في إفراط ، فإن دراسة التاريخ تقوم به بتصحيح ملامت ؛ ويمكن
التاريخ أن يحدد الدور الذي يلعبه بالنسبة إلى الفزيائي بأن يستعيد من بسكال
هذه العبارة : « إذا اقتصر حقرتة وإذا تحقر فاخترت به » (٢) .

بيير بوترو

يصرح الزياضي بيير بوترو - ابن الفيلسوف اميل بوترو - تحت تأثير ، نقد
العلم ، واستنادا خصوصا إلى هنري پوانكاريه وجول تانرى وبيير دوهم واميل بيكار
يصرح بأن رجل العلم لا يستطيع أن يستغنى عن كل مبدأ خارج عن التكنيك .
« فإذا لم يكن ثم شيء يمنع رجل العلم من أن يستبعد من مدان دراساته المناقشات
المتعلقة بأصل وطبيعة المعاني التي يعمل فيها ، وإذا جازله ألا يكون له رأى في
المحاولات الميتافيزيقية المتعلقة بمشكلة المعرفة ، فلا يمكن أن نستتج من هذا أنه

(١) الكتاب نفسه ص ٣٦٥

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٤٥ - راجع بسكال : « الاديكار » ، نشرة هافيه ص ٨

يستطيع الاستغناء عن كل مبدأ خارج عن التكنيك ، (١) ، كذلك يلاحظ بوترو أن الخواص الرئيسية التي يعزوها دوهم إلى النظريات الفيزيائية توجد معظمها في النظريات الرياضية ، ويستنتج من هذا أنه إذا كانت النظرية الفيزيائية تنتج ، كما يعتقد عادة ، من المزج بين عنصرين — شكل منطقي ومادة خارج المنطق — فينبغي أن يكون الأمر كذلك فيما يتصل بالنظرية الرياضية (١١) ، والرياضي الحديث سينظر إلى المشكلة على أنها قبل كل شيء علامة استفهام ، ومسألة لا ينبغي أن نجد عنها جواباً (٥) .

جاستون مايو (١٨٥٨ — ١٩١٨)

وقد الرياضي الفيلسوف جاستون مليون للنظرة التجريدية ولوضعية كونت بوجه عام يكمل على نحو مفيد جداً الجهود التي عرضناها حتى الآن . ومحاولة مليون في جوهرها وضعية مبتكرة بناء ، وليست سلبية هدامة . لقد رمى إلى تجاوز الوضعية التجريدية مبرزاً الحقيقة الأساسية للعقل في تكوين العلم . ومليون يعتقد من غير شك أنه لا يفعل أكثر من مواصلة وضعية كونت . لكن الواقع هو أن عمله قد أثبت في بعضه عن نقدية كنت ورنوفيه (١) . وفي بعضه الآخر تحت تأثير كورنو (٢) ، ودوهم . إنه يتجاوز كونت في مواضع مهمة . ونقتصر هنا على ذكر ما يلي من مؤلفاته : « مبحث في شروط وحدود اليقين المنطقي » ، باريس سنة ١٨٩٨ ؛ « المعقول » ، باريس سنة ١٨٩٨ ، « الوضعية وتقدم العقل دراسات نقدية عن أوجست كونت » ، باريس ، سنة ١٩٠٢ . ولو أردنا تقدير إنتاج مايو كله ، فإنه من الواجب علينا أن ننظر أيضاً في أبحاثه في تاريخ العلوم

(١) بيير بوترو : « المثل الأعلى العلمي عند الرياضيين في العصر القديم والمصور الحديثة » . باريس ، السكان ، سنة ١٩٢٠ ص ٤ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٤٧ . (٣) الكتاب المذكور ص ٢٦ .

(٤) راجع « فلسفة شارل رنوفيه » ، فران ، سنة ١٩٢٧ .

(٥) راجع « دراسات عن كورنو » ، باريس ، فران سنة ١٩٢٧ .

الرياضية^(١). لكننا منمنسك عن ذلك ، مهما تكن أفضاله في هذا الباب ، لأن الغرض الرئيسى من كتابنا هذا هو أن نحدد على أدق نحو ممكن الكفاح ضد الوضعية الكونتية المصدر .

وأبرز خصوم مليو هما يكون وكونت . والمؤكد أولاً عند مليو هو أن معرفتنا ذاتية في جوهرها (لا ذاتية النزعة Subjectiviste) . إن العقل لا يستطيع أن يخرج عن ذاته . ولا يعرف عن الأشياء إلا الأحوال التى تأثيرها فى نفسه ، وإلا احساساته ، والأفكار التى يحصل عليها أو يستطيع أن يكونها لنفسه ، وفقاً لطبيعته ، فيما يتعلق بمعطيات الشعور والحواس^(٢) . والعقل يتدخل على نحو متفاوت فى الفعالية ، فى تكوين هذه الأفكار . ومليو يطرح دعوى الرياضيين والعلم بوجه عام — دعواهم للدقة . وحين بحث شروط الدقة المنطقية فى الرياضة البحث وجدها تبدو على نحو مزدوج : خيالى وعينى ، وفقاً لكونها تريد أن تكون دقيقة على درجة متفاوتة . ثم وجه اهتمامه بعد ذلك إلى تطبيق الرياضيات على العالم الفزيائى ، قتيبن له أنها لا تخرج فى براهينها عن ميدان التخيل fiction ، وأنه فى مواجهة الواقع ، لا تكف أبداً عن أن تلعب دور لغة جيدة الصنع^(٣) . وبهذا المعنى يمكن التحدث عند مليو عن طابع اصطلاحى conventionel للمعرفة العلية . والأمر كذلك فيما يتصل بتصوره لقوانين الطبيعة . ومن الصعب المنازعة فى الأصل التجريبي للقوانين التى تقوم عليها الميكانيكا ، لقد أنبثقت تلقائياً ، إن صح هذا التعبير ، من أبحاث جليليو

(١) « الفلاسفة المهندسون فى يونان : أفلاطون وأرسطو » ، باريس ، ألكسان ، سنة ١٩٠٠ ، « دراسات عن الفكر العلمى عند اليونانيين وعند المحدثين » ، باريس ، سنة ١٩٠٦ ، الجمعية الفرنسية للطبع والمكتبة ، « دراسات جديدة فى تاريخ الفكر العلمى » ، باريس ، ألكسان ، سنة ١٩١١ ، « ديكارت عالم » ، باريس ، ألكسان ، سنة ١٩٢١ .
(٢) « بحث فى شروط وحدود اليقين المنطقى » ، ص ٣ .
(٣) الكتاب المذكور ص ٣٨ .

المتعلقة بسقوط الأجسام . ولكن مليو ، بإقراره أن الملاحظة قد أوجت بها ، لا يعترف أبداً بأن الملاحظة قادرة على إثباتها . ولا يفهم حتى إمكان ذلك . إذ يدخل في صياغة هذه القوانين معان تند حقيقتها العينية عن كل ملاحظة (١) . ومن هنا جاء صراع مليو ضد الجبرية ، مثلاً فيما يتصل بقوانين كبلر : فالمحقق بالملاحظة هو أولاً - فيما يتعلق بالظواهر - الإستقراء العادى : أى أن الظاهرة الجديدة تقرب من ظواهر أخرى سبقت ملاحظتها ، وبعد ذلك إتفاق الفكر مع نفسه ودقة اللغة الى استطاعت في التفسير أن تظل منطقية مع نفسها . أما عن طابع الضرورة في هذه اللغة الذى يراد العثور على برهان عليه في التحقيق التجريبي للقوانين فينبغى التخلي عنه (٢) . إذ يكفى أن يتغير أحد العناصر الوهمية fictitious التى يتألف منها ، وألا تقاس المدة بنفس الطريقة — وإذا بالقانونين الأول والثالث يتغيران تماماً . وعلى كل حال فليس ثم أية رابطة ضرورية بين الظواهر نفسها وبين أوهاما ؛ فهذه تؤلف لغة ذات كمال لا مشاحة فيه ، بيد أن هذه اللغة لا تكف عن الالتساب إلى ميدان المعقول والتكوين في توازن مع ملاحظة الوقائع ، دون أن نستطيع أبداً أن نحكم على عنصر واحد من العناصر التى يتألف منها أنه ضرورى موضوعياً ، بدعوى التحقق . ولا حاجة بناءً على أن ننبه إلى أن هذه الوهمية fictionalisme التى ينزع إليها مليو ينبغى ألا يخلط بينها وبين إيهامية illusionisme فاينجر Vaibinger لأن المهم عند مليو أن يبين أن قوانين الطبيعة ، ليست قيوداً وأغلالاً ، بل هى من خلق العقل الإنسانى ، وبعبارة أخرى أنه لا يوجد يقين منطقى ، أى ضرورة مطلقة ، إلا فيما يتصل بأفكار العقل وتركيباته ، وأنه من غير المعقول أن نؤكد ذلك فيما يتعلق بالتجربة والظواهر . إن كل حقيقة علمية توحى بها إلينا التجربة تسلم أولاً بغير

(١) الكتاب نفسه ص ٩١ - ٩٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٩٨ .

دليل ، وكأنه حكم تركيبى قبل بالمعنى الذى قصده كنت ؛ لكننا فيما بعد نصنع منه تعريفا لنؤمن فيما بعد النتائج المستخلصة منه . والخلاصة أنه لا يوجد غير ضروب من اليقين الأخلاقى ، أى احتمالات متفاوتة القوة ، وفروض متفاوتة العموم والمعقولة .

وبتأثير اميل بورتويطن مليو فى ضرورة قوانين الطبيعة ، وخصوصاً الجبرية النفسانية . فليس ثم برهان ولا يمكن أن يقوم برهان يمنع من تخيل حياة نفسية حرة فى مواجهة الضرورات الحركية للمادة^(١) . ولهذا ينبغي أن نستقر على عدم رؤية الفزياء تصرح بأقل مساواة بين ظاهرة نفسية واحدة وظاهرة حركية واحدة^(٢) . وكل ما بدا أن قوانين العلم الحديث تتضمنه - مما هو مناقض لواقعة الحرية - هو متضمن فى الواقع لا فى هذه القوانين ، بل فى رأى قبلى يزعم أنه لا شئ يفلت من الجبرية ، لا الإرادة ولا أية ظاهرة فزيائية^(٣) . ولا حاجة بنا أن ننبه إلى تعيين حدود اليقين المنطوق عند مليو لا يفضى إلى نزعة الشك . بل المسألة تتعلق ببيان أن العلم تتاج يتكون خلال القرون وأن النظريات يسكل ويصح بعضها بعضاً . وكذا تواصلت الملاحظة والتجريب للوقائع وأستكملت ، سعى العقل لاستخلاص المعانى منها والقوانين والصيغ والنظريات التى تمسكه من تشييد العلم ، أى من تفسير الوقائع على شكل مفهوم يستبدل الوحدة بالكثرة ، والنظام بالاختلال ، والرابطة بالاختلاف الغشوم ، والثبات بالتغير الدائم . وهذا التفسير بلغة يصنعها العقل عند اتصاله بالاشياء وبوحى منها يمكنه ليس فقط من فهم الظواهر التى يؤلف نسجها المركب الحقيقة الواقعية وذلك بالربط بينها ، بل وأيضا يمكن من التنبؤ بها وتبعاً لذلك من إستخدامها على

(١) الكتاب المذكور ص ١١٨ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٢٨ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١٢٨ - ١٢٩ .

تتحو متزايد الفوائد . وهكذا يتحقق تقدم مزدوج لا ينتهى ، فى طرائق التجربة والفكر المتوازية ، وهكذا يتكون العلم ويستمر فى تكوينه أبدا . والخلو من اليقين المنطقى يساوى هنا ضرورة أن لا يكتمل العلم أبدا ، ولا فى أية نقطة من تقاطعها ، وأن سيره إلى الأمام سيستمر طالما بقيت الإنسانية نفسها (١) .

ويطالب مليو ، مع كنت ، « بأن يحسب أكثر مما يتم عادة حساب النشاط التلقائى للعقل ، فى البحث عن نظرية فى المعرفة العقلية » ؛ لكنه بخلاف كنت وتحت تأثير بوترو ، يريد « ألا يفزع الإنسان من الذهاب إلى حد الاعتراف لهذا النشاط الخلاق بدرجة ما من الامكان وعدم التعيين » (٢) .

وفى هذا الاتجاه نشاهد أن مليو يواصل المظهر المنطقى والنقدى لفلسفة بوترو ، يواصله بنقده للنزعة العقلية عند هيجل ، من ناحية ؛ ونقده للنزعة التجريبية ، عند يكون والوضعية عند كونت ، من ناحية أخرى . لكن المهم بالنسبة إلينا هو أن مليو يذهب فى هذا الكفاح إلى أبعد مما ذهب كلود برنار وبواسكاريه . ذلك أن كل جهود « الأورغانون الجديد » (إميكون) تهدف إلى وقف سير العقل الإنسانى ومنعه من التحليق بدعوى إرشاده إلى الطرائق التى بها يمكن الوصول إلى اكتشاف القوانين العلمية . فلا تعميم جسورا ، ولا فروض ، وليقف كل تحليق للخيال ، وخصوصا حذار من الأشباح ، من الأوثان التى يولدها العقل الإنسانى بسهولة ، بسبب الافتقار إلى التحرز الكافى من ظروف الذاتية . ولقد يعجب المرء بالكيفية التى بها مثل هذه النصائح تمكن من تفادى الأخطاء ، لكن يبقى أن تساءل ألا يست بهذا تفرض الوقوف خوف العشار (٣) !

(١) الكتاب نفسه ص ٢٠١ - ٢٠٢ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٩ - ١٠ .

(٣) « العقل » ص ٣ .

ويرى مليو أن « المداخل إلى الطب التجريبي ، هو في ميدان منهج الملاحظة أبلغ احتياج على كل محاولة لتوهين وثبة العقل بوضع الكثير من القيود . إن « الاوثان ، أو « الأشباح ، التي أراد بيكون وكونت طردها ، تؤلف جزءا لا يتجزأ من العلم الحديث . « وبيكون ، الذي طرد بقوة كل الأشباح ، ماذا عسى كان يقول عن شبح الجاذبية الذي فسر ، بصفة رائعة ، الثقل وكل حركات الأجرام السماوية ؟ ماذا عسى كان يقول — في غير خيلاء — عن شبح القوة الذي يتجلى قهرا للعالم الحديث في كل مرة يتحرك فيها عنصر مادي بسيط في خط غير مستقيم ؟ وماذا عسى كان سيقول عن شبح الكمية السالبة ، والعدد التخيلي ، واللاتهائي ، — نعم ! ! لانهائي الذي يستطيع الرياضي أن يعيش بدونه بعد ؟ وماذا عسى كان سيقول أيضا عن الذرة ، وعن الأثير ، وعن سائر الأشباح الذي يلزم كل فزيائي جيد أن يعدها مساعدة مخلصة مثابة ؟ » (١) ومليو يعطى العليقة هذه النصيحة : « هيا أيها الرياضي يا من تستغرقك ألا عيب رموزك وأنت في مكتبك مغلق العينين دون الكون ، استمر لا تبحث عن حقيقة ملموسة تصلح أساسا طبيعيا لها ، استمر في جهلك بما عسى أن تفيد تصوراتك ، ولا تخشى الأشباح ، ماذا أقول ! بل حذار من أن تجرى وراء أي اغراء غير خلق الأشباح . وأنت أيها الفزيائي ، يا من تعرف كيف تنشئ عالما هو عالمك أنت ، استمر في الإستمع فيه بكل ما يشيده فكرك ، (٢) . ويحرص مليو على إبراز ما في معظم النظريات الفزيائية من عناصر اعتباطية ، حتى إنه كلما تقدم المرء في ميادين العلم النظري شيئا فشيئا فإنه يشعر بتكدس التعريفات والتصورات ، وإزدیاد التدخل الخلاق من جانب العقل . إن العقل يسترشد بالمعطيات ، لكن تشييداته ، مهما بدت طبيعية ، فإنها تتبدى على أنها ليست مفروضة عليه بالضرورة . وبالعكس عنده شعور واضح جدا أن له نوعا من الحرية في تصورها (٣) .

(١) السكيب المذكور ص ١٤ . (٢) السكتاب المذكور ص ١٩ - ٢٠ .

(٣) السكتاب المذكور ص ٦٠ - ٦١ .

وخطأ الوضعية ، في نظر مليو ، هو في اعتقادها أن الوقائع ، أى الظواهر التى
نشاهدها ، هى مادة العلم الوحيدة ، وفي تحويلها للعقل بإزاء الواقع الذى يتبدى
له — تحويله إلى نوع من العضو المسجل ، وفي ادعائها ، أنه من أجل صياغة
القوانين التى تعبر عن الروابط الثابتة للظواهر نحن نستخدم الأفكار المستخلصة
من الوقائع نفسها بواسطة الطرائق المعتادة للتجريد والتعميم وأن الأفكار
ليست إلا بقايا التجربة ، البقايا التى ستوجد في الأشياء كما استخرجت منها وتسمح
بتحقيق مباشر كامل (١) . ومليو يستند إلى التحليلات العديدة التى قام بها سائر
أصحاب نقد العلم ويعارض النزعة التجريبية مؤكداً أن مبادئ العلم العقلى ،
إن كانت توحى بها وقائع التجربة ، فإنها لا تجد في ذاتها سببها كله ولا معناها
كله . . . بل تبقى في هذه المبادئ ، وفي هذه التعريفاً - التى يصوغها العالم ، وفي
هذه المصادر التى يرتفع فوقها دائماً بناء العلم النظرى ، تقول إنه يبقى شيء
يتجاوز المعطى ، شيء عال على التجربة الماضية ، وعلى كل تجربة مقبلة ، ولا يفسر
إلا بمقدار معين من الحرية الخالقة والاختيار والقرار الإرادى التلقائى في عقل
من يصوغها (٢) . بيد أن هذه الحرية الخلاقة التى للعقل بإزاء التجربة لا شأن
لها بنزعة الشك . والشعور بنشاطنا الخلاق في إيجاد العلم لا يسوقنا لإسلام أنفسنا
إلى عدم التفسير ، وإلى الشعور الغامض ، بل على العكس من ذلك يأمرنا
بالتعلق أكثر فأكثر بكل ما كان حتى الآن العلامة الأكثر تمييزاً للروح العلمية ،
وبالامتلاك التام لوجودنا وطاقتنا وإرادتنا ، يأمرنا بالحرص على الفحص ،
والمناقشة والسعى وراء ما نسميه جميعاً باسم الوضوح والمعقولة ، وهذا شيء
آخر غير المنطق البحث (٢) .

(١) و الوضعية وتقدم العقل : دراسات نقدية عن أوجست كونت سنة ١٩٠٢ ، باريس ، ص ١٣٧ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٤٠ - ١٤١

(٣) الكتاب المذكور ص ١٥٧ .

ومليو يستخلص النتيجة من كل نقد العلم ، وتبعاً لذلك من كل نقد الوضعية . بأن يبين بأن الموقف الجديد يتناسب مع مرحلة تالية للأطوار الثلاثة عند كونت — يناسب « قانون الأطوار الأربعة » . وهذا المجهود يقبدي لديه بمثابة استثمار لمحاولة كونت ، لا كرد فعل سلبي ضد الوضعية . ويرى مليو أن مايجوز لنا أن نتحدث عن طور رابع — طور « البطونية » ، *intériorisme*

هو اقتناع الرجل الحديث ، وخصوصاً اقتناع العلم الحديث بأنه ليس ثم حقيقة مستقلة عن فكرنا أو — وهو في نفس المعنى — أن العلم هو خصوصاً تجلي التلقائية الخلاقة التي للعقل . ومليو يسمي هذا الطور باسم « طور البطلون (١) » ، « والطور الرابع يتميز جوهرياً من سائر الأطوار بالتلقائية الحرة للحياة الباطنة للنفس (٢) » . أما أن هذا طور ، بالمعنى الذي فهم به كونت هذه الكلمة ، أمأ أننا هنا بإزاء موقف عام للفكر المعاصر في كل مجالات الأفكار ، وليس فقط في ميدان العلم العقلي — فهذا ما يمكن أن نتيينه بفحص دقيق للاهتمامات الأخلاقية والاجتماعية والدينية المنتشرة في الوقت الحاضر (٣) . وهكذا نجد أن شروط الأخلاقية والكرامة لا يمكن تلمسها بعد خارج عما تقي الشعور الفردي (٤) : وكذلك نجد أن الشعور الديني يبدو في الغالب أصفى وأصدق كلما خلا التعبير الخارجي عنه من كل صيغة معينة ومن كل حركة مفروضة من الخارج وكلما استمد كل حماسه وكل قوته من المطامح المتأصلة في طباعنا العميق (٥) :

(١) الكتاب المذكور ص ١٣٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٨٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٨٤ — ١٨٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٨٧ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٠٩ .

اميل مايرسون (١٨٥٩ - ١٩٣٣)

المواصل المباشر لنقد العلم بعد بوانكاريه ومليو ودوم هو الرياضي أدوار لوروا . لكن هذا المفكر تأثر ببرجسون تأثرا عميقا ، ولهذا رأينا ألا نعرض أفكاره إلا في القسم الثالث من هذا الكتاب وانتقل الآن إلى شخص أعماله بمثل بارز آخر لهذه الحركة ، ألا وهو اميل مايرسون .

كان مايرسون في الأصل كيميائيا . ولكن تطور فكره خضع لمؤثرات فرنسية وألمانية معا . لقد أمضى دراسته الجامعية في ألمانيا . غير أن إنتاجه يمتد بحدود عميقة في فلسفة العلوم كما تمثلت في فرنسا ، ولهذا فإن من الممكن عده ممثلا نموذجيا للفلسفة الفرنسية المعاصرة . ونجد لديه جل القسبات المميزة لنقد العلم . وقد ناضل بكل قوة ضد التصور الوضعي للبرقعة ، واستند خصوصا إلى الكيمياء فبين أن التجريبية لا يمكن الأخذ بها من وجهة نظر العلم ، وأن البحث تسوده دائما أفكار سابقة وفروض ، وهذه الفروض — بعكس ما اعتقد سيكون — لاغنى عنها لإرشادنا في السير . وثم مظهر آخر لنظرية المعرفة عند مايرسون لا يقل أهمية هو كفاحه ضد الظاهرية الشكلية والبرجماتية ، وخصوصا تصوره الميتافيزيقي للمعرفة . ومايرسون — من بين المفكرين الفرنسيين المعاصرين — هو من غير شك الخصم الأكثر تشددا مع كونت وماخ . وبهذا يتميز نقده للعلم من نقده سائر أصحاب هذه الحركة (١) .

وبفضل معارفه الممتازة في ميدان العلوم الدقيقة وتاريخها ، واستنادا إلى ثلاثة كيمائين بارزين هم : برتوليه ودافى وليبيج ، بين مايرسون أن التجريبية — بالمعنى

(١) يستلهم مايرسون جزئيا ، في هذا النقد ، الفيلسوف الداعركي كرومان صاحب كتاب « معرفتنا بالطبيعة » وهو أهم كتبه ويذكر أن نعت من بين أسلاف مايرسون ، الفيلسوف الرومى أفريديان اسبير (١٨٣٧ - ١٨٩٠) الذي ألف كتبه الأساسية باللغة الألمانية .

الذى قصده بـ يكون - غير مقبولة و « أن البحث تسوده دائما أفكار سابقة وفروض ، وبـعكس ما اعتقده بـ يكون فإن الفروض لا غنى عنها لإرشادنا فى السير (١) . »
 « ويقول برتوليه إنه لإجراء تجربة ينبغى أن يكون لدينا هدف ، وأن نسترشد بفرض . » وهمفري دافى يؤكد « أنه لا أمل لنا فى اكتشاف النظام الصحيح للطبيعة إلا بتكوين النظريات ومقارنتها بالوقائع . » ثم إن إيبج - بعد أن صرح أن بين التجارب بالمعنى الذى يقصده بـ يكون والآباء العلمية الحقيقية توجد نفس النسبة القائمة بين الضجة التى يحدثها طفل وهو يضرب على الصنج وبين الموسيقى (٢) . - يوضح أن الخيال العلمى هو الذى يلعب فى اكتشاف أكبر دور ، وأن التجربة ، مثلها مثل الحساب ، لا تفيد إلا فى مساعدة عملية التفكير .
 ويسعى مايرسون لمواصلة آراء أساتذة الكيمياء ، وتبين له الارتباط الوثيق بين التجارب وبين النظريات العلمية . ويوضح أن النظريات العلمية وقوانين الطبيعة ليست أبدا نسخا من المعطى الساذج . ويؤكد أن ثمت اعتبارات تتعلق بالمحافظة والهووية تتدخل فى كل خطوة فى العلم القانونى التجريبى المشجع - رغم المظاهر - بعناصر قبلية (٣) . فالعالم يطيع - تبين له ذلك أو لم يتبين - مبدأين (قبلين) هما : مبدأ القانونية ، ومبدأ العلمية (٤) . قانون أو هووية فى الزمان ، هذا ما يقوم فى أعماق كل التفسيرات ، حتى خارج العلوم الفزيائية ، أحيانا الواحد ، وأحيانا الأخرى ، وفى الغالب كلاهما مختلطين دون أن تتبين هذا الاختلاط (٥) . ولن نستطيع الوصول إلى القوانين إلا بقسر الطبيعة ، وذلك بعزل الظاهرة عن السكل

-
- (١) « الهوية والواقع » ، باريس ، السكان . سنة ١٩٠٨ ، الاستهلال من III وقد ظهرت فى سنة ١٩٢٦ الطبعة الثالثة ، وفى سنة ١٩٢٢ الطبعة الرابعة من هذا الكتاب الأساسى وإشارتنا هنا إلى الطبعة الأولى .
 (٢) الكتاب المذكور من ٣٥١ ؛ راجع إيبج : « خطاب وأبحاث » ليتسك سنة ١٨٧٤ ، ص ٢٤٩ .
 (٣) « الهوية والواقع » من ٢٥٢ .
 (٤) الكتاب المذكور ٣٠٦ .
 (٥) الكتاب المذكور من ٣٦ .
 (م ٢٢ - النافذة)

الكبير بطريقة مصطنعة، وذلك بإبعاد تأثيرات كان من شأنها أن تفسد الملاحظة . ولهذا فإن القانون لا يستطيع أن يعبر عن الواقع مباشرة . ومن النادر أن تلاحظ الظاهرة الخالصة، الظاهرة كما يتصورها القانون - نقول من النادر أن تلاحظ دون تدخل منا (١) . وعلى كل حال فإن مبادئ القانونية والعلمية ليست من نتاج التجربة (ولا من نتاج النوع) ، بل هي متأصلة في طباعنا ، حتى لدى الرجل البدائي . ومبدأ الهوية هو الجوهر الحقيقي للنطق ، والقالب الصحيح الذي فيه يصب الإنسان فكره (٢) . ويتخذ مايرسون موقفا وسطا بين الدوجماتية والشك الوضعي . إنه يقر باتفاق بين عقلنا وبين الواقع ، لكن بهذا القيد وهو أنه ينظر إلى هذا الاتفاق على أنه جزئي لحسب . د إن الواقع معقول جزئيا ، ومعرفتنا العلمية تمتزج بها عناصر قبلية وأخرى بعدية (٣) . وما هو بعدى حقا في العلم هو أولا سلسلة المصادرات التي نحتاج إليها من أجل العلم التجريبي ، أى من أجل القدرة على صياغة هذه القضية : الطبيعة ذات نظام ونستطيع أن نعرف مجراها . ومع ذلك فإن هذا العلم التجريبي الدقيق هو خلق مصطنع ، وهو أيضا تطبيق لمبدأ الهوية الذي هو ماهية العقل ، على الطبيعة في مراحل متوالية . وتدخله في العلم يتبدى على هيئة ميل هو الميل العلى (٤) . ويؤكد مايرسون في نفس الاتجاه الذي اتجهه دوهم وسائر ممثلي نقد العلم : د أن القانون ، كما يفهمه العلم حقا ، بناء مثالي وصورة لا تنظام الطبيعة حولها عقلنا ، ولا يستطيع إذن أن يعبر عن الواقع مباشرة وأن يكون مطابقا له . والقانون لا يوجد قبل أن نصوغه نحن ولن يوجد بعد أن نكون قد صهرناه في قانون أشمل (٥) .

(١) الكتاب المذكور ص ١٨ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٣٢ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٣٦٩ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٣٨٠ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٣٦٦ .

وعنوان الكتاب الثانى لما يرسون وهو : « التفسير فى العلوم (١) » ، بالغ الدلالة على مساعه المزدوج . إذ هو يريد من ناحية إبراز عدم كفاية التصور الوضعى للهرقة ، ومن ناحية أخرى يريد الدفاع عن مشروعية ما بعد الطبيعة فى التفسير العلمى ، والتصور الوضعى للهرقة يهمل أمرين أساسيين وهما : أولا هذه الواقعة التى لا شك فيها وهى أن العلم أنطولوجى فى جوهره ، ولا يستطيع الاستغناء عن موضوع خارج الذات ، وثانيا ميل العلم الواضح إلى تجاوز البحث عن القانون بالبحث عن التفسير . وما يرى إليه التفسير فى المقام الاول هو استنباط الظاهرة بالابتداء من مقدماتها التى ستكون هذه الظاهرة نتيجة المنطقية . وتلك عملية تقوم على مصادر ، وهذه المصادر ليست شيئا آخر غير الإيمان بمعقولة الطبيعة ، تلك المعقولة التى لا يمكن تحقيقها إلا بتطبيق عملية أو صورة الهوية على الاستنباط العلمى (٢) . وبهذا المعنى يصرح ما يرسون أن أقصى أمانيه ستتحقق إذا اعترف بأن أبحاثه تؤلف جزءا من « مقدمة إلى كل ميتافيزيقا مقبلة » (٣) .

ويعارض ما يرسون الظاهرية *phenoménisme* مؤكدا أن العلم أنطولوجى ، ولا يستطيع أن يستغنى عن فكرة الشئ ، وإذا لم تكن أشياء الإدراك العام *sens commun* غير كافية له ، فإنه يخلق غيرها على صورته . ولقد تبين كورنو من قبل « أن الذرية المحققة ، مثل الذرية البحث ، تتضمن ادعاء إدراك جوهر الأشياء وطبيعتها الذاتية فى ناحية من نواحيها » (٤) وما يرسون يتابع هذه الفكرة ملاحظا أن السكائن الافتراضية للعلم أحق باسم « الأشياء » من أشياء الإدراك العام ، لأن السكائن الافتراضية أكثر استقلالا عن الإحساس من « شئ » الإدراك العام (٥) . ووجود ميتافيزيقا القوانين يؤيد أن العلم ، حتى

(١) فى مجلدين ، باريس ، مايو سنة ١٩٢١ .

(٢) « التفسير فى العلوم » ، الاستهلال ص VII .

(٣) الكتاب المذكور ص XII

(٤) كورنو : « مبحث فى تسلسل الأفكار الأساسية فى العلوم والتاريخ » ، باريس

سنة ١٨٦١ ص ٢٦٤ .

(٥) « التفسير فى العلوم » ، ص ٢٦ .

لو كان قانوننا مجتأ ، هو في الواقع مشبع بالميتافيزيقا (١) . وهكذا نجد أن العلم الحق ليس بحال من الاحوال ولا في أى جزء من أجزائه مطابقا للصورة التي ترسمها الوضعية . ولبيان أن العمل ليس الهدف من العلم يستند مايرسون إلى نظرات كوفيه وكلود برنار وپوانسكاريه المضادة لنفعية العلم ، كذلك يؤكد مايرسون أنه ليس بصحيح أن عقلنا يقنع بمجرد وصف الظاهرة مهما يكن الرصف دقيقا . وحتى لو كان العلم قادرا عل إخضاع الظاهرة ، بكل تفاصيلها ، لقوانين تجريبية ، فإنه يبحث عما وراءها (٢) .

وفي كل العلوم ، في علم الفلك وعلم الحياة وفي العلوم الفزيائية الكيميائية يسود البحث عن التفسير (٣) . والدور الطاغى للتفسير في العلم لا يشاهد فقط في الحاسة التي بها نسعى إليه ، بل وأيضا في الرضا الباطن العميق الذي نشعر به حينما نعتقد أننا وصلنا إليه (٤) . وهذه النظرة إلى العلم يعارض مايرسون ليس فقط كونت بل وأيضا هيغل الذي رفض جملة العلم التفسيرى كله (٥) . ومع ذلك فإن المصادرة الميتافيزيقية التي تقوم عليها فلسفة العلوم عند مايرسون ذات أصل هيغل : ونقصد بها القول بأن الطبيعة قابلة للتفسير وبعبارة أخرى أن طريقتها في العمل مطابقة للطرق التي يسلكها عقلنا (٦) . ومايرسون يتحدث عن معقولية الواقع ، وهذه الحقيقة -وهي أن الانسان في كل زمان قد تعقل الطبيعة- تدل على أنه افترضها كاملة المعقولية وبالتالي قابلة للاستنباط (٧) . وفكرة الهوية تلعب دورا مهما في البرهان العلى (٨) . وكل تفسير على يهدف إلى الهوية بين العلة

-
- (١) الكتاب نفسه ص ٣١ .
 - (٢) الكتاب نفسه ص ٣٦ .
 - (٣) الكتاب نفسه ص ٢٩ .
 - (٤) الكتاب نفسه ص ٤٥ .
 - (٥) الكتاب نفسه ص ٤٦ .
 - (٦) الكتاب نفسه ص ٨٦ .
 - (٧) الكتاب نفسه ص ١١١ .
 - (٨) الكتاب نفسه ص ١٤٩ .

بالمعلول . والعلم يبدو وكأنه يريد أن يجعل كل شيء معقولا ، تمشيا مع الميل إلى التفسير الذى هو من خصائص العقل الإنسانى . لكنه يعترف بالحدود التى يفرضها الواقع على مجهوداته . وهكذا تولد فكرة اللا معقول ، أعنى ما يبدو أنه من بين العناصر التى يستخدمها العلم ، ينهى عليه ، بحكم جوهره ، أن يقاوم كل رد لاحق إلى عناصر عقلية خالصة (١)

وما يرسون على بينة من أن التعقيل الكامل مستحيل ، أعنى أن الاتفاق بين العقل والواقع الخارجى له حدود : وهذه الحدود هى اللامعقولات التى كشف عنها . غير أننا لانعرف — ولن نعرف أبداً — اين هذا الاتفاق ، لأننا لانستطيع أبداً أن نؤكد أنه لن يكون ثم لامعقولات جديدة تضاف إلى القديمة (٢) . ونصيحة سيكون باستبعاد الغائية من العلم ان تتحقق كلها أبداً : بحيث طموحنا إلى المعقولة لا يمكن أن يرضى تماما ، فإن عقلنا سيطر دائما يهيب بالغائية . وعلى كل حال فإن الغاية الحقيقية من كل تفسير فى الميدان العلمى كله هى البحث عن الهوية سواء بين المقدم والتالى ، أو بين اثنين يوجدان معا . وفى كل ميدان العلم الفسيح لا يوجد ولا يمكن أن يوجد تفسير حقيقى إلا بواسطة المكان وخواص المكان ، (٣) .

وعلى الرغم من نقده لتصور هيجل للعلم فإن ما يرسون يسعى لتقدير فضل هيجل من أجل تفسير كلى للطبيعة . ومن أجل هذا ينظر فى د فلسفة الطبيعة ، وفى المنطق ، هيجل ، ويريد بذلك فى الوقت نفسه أن يتجاوز وضعه كونه . وهيجل — فى نظر ما يرسون — قد أسدى إلى الفكر التأملى خدمة جلى بقيامه بمحاولة فوق الطاقة البشرية هى محاولة التعقيل المباشر للواقع (٤) .

(١) الكتاب المذكور ص ١٨١ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٢٥ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٦١ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٠٩ .

لكن ما يميز موقف هيكل من موقف العلم في أيامنا هذه هو أن هيكل لم يسمح في داخله « عليه » لغير معقول اللهم إلا غير معقول وحيد هو « وجود الغير » مصرحا مع ذلك بأنه معقول ، بينما علمنا يعرف سلسلة طويلة من اللامعقوليات ، ويعطى للامعقول مظاهر متنوعة (١) .

وبمعنى ما ، النزعة العقلية عند مايرسون أشد تطرفا من النزعة العقلية عند هيكل ، وذلك لأن مايرسون يرى أن هيكل وكونت ، على الرغم من الفروق العميقة ، في نقطة الابتداء يعتبران العلم على نحو متشابه تماما ، وذلك بادعائهما حصره في ميدان القواعد التجريبية الخالصة . وكلاهما (وإن كانت الدواعي لدى كليهما تختلف عنها لدى الآخر كل الاختلاف) ينكر تماما سعى العلم نحو المعقولية أو بالأحرى هما يجرمان عليه هذا السعى (٢) ، ويشدد مايرسون في الحملة على كونت بوجه خاص . فكونت يرى أنه لا تفسير إلا بالقانون ، أى لا يوجد في الواقع أى تفسير (٣) . ومايرسون يعارض كونت في ذلك فيؤكد أنه « ليس بصحيح أن الجهد العظيم الذى به تسعى الإنسانية للتنفوذ في الطبيعة لا هدف له إلا العمل » ، فإتينا إذا كنا تقدم العلم فذلك أيضا ، وبوجه أخص ، من أجل العلم ومن أجل الفهم ، والفهم لا يتم إلا بالبرهان . صحيح أننا في حاجة إلى التجارب ، ما في ذلك ريب . لكن نتائج هذه التجارب نحن نود أن تفيدنا في إعداد البراهين والاستنباطات . فهذا هو الاستنباط الذى يكون الهدف الحقيقى الذى يهدف إليه العلم (٤) . إن الأفكار الغامضة ، لا غنى للعالم عنها ، لأن الطبيعة ليست معقولة كلها ، ونهما يكن من تقدم معارفنا فإن ما نعلمه لن يكون أبداً غير جزئية لا متناهية في خضم المجهول ، وبقعة مضيئة يحيط بها السكل العميق من كل جانبيه

(١) الكتاب المذكور ص ٢٠٦٨

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٠٣٨

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٣٩ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٤١ .

لكن الطبيعة إذا كانت ليست معقولة ، فإن العقل الإنساني معقول ، وهو الذى يصنع كرامتنا لئلا يميزنا عن سائر الخليقة .

قال بسكال : « كرامتنا كلها فى الفكر ، فى هذا الفكر الذى « ينظم الـكون » ، أو على الأقل يسعى لفهمه (٢) » إن عقلنا تحت أشد الأشكال اختلافًا فى الظاهر ، لا يطبق ولا يمكن أن يطبق غير حيلة واحدة ووحيدة ، فى جوهرها واحدة ، هى تفسير المختلف برده إلى الواحد الهوينى (٣) . ولهذا يحارب مايرسون كل محاولة لفصل العلم عن الفلسفة . « أن الفلسفة هى فى أصلها فن التفكير فى الحقيقة الواقعية ، والعلم وقد انبثق عنها ليس إذن غير نوع من الفلسفة الخاصة ، (٤) . وعلى كل حال فلا يوجد علم تجريبي خالص . وقد أساء كل من يسكون وكونت فهم الطبيعة الحقيقية للجهد العلمى . وأساء أيضا فهم دور العقل ، والعقل لا يستطيع الكشف عن التفكير . لا علم بغير استنباط . والحشد الخاص البسيط من الوقائع التجريبية لا يؤلف عملاً علمياً خليقاً بهذا النهى . لكن الاستنباط المتسرع جداً ، ذلك الذى يسعى لشمول ميدان واسع دون أن يحسب حساباً كافياً لمعطيات التجربة هو عمل مضاد للعلم أو على الأقل خارج عن العلم (٥) . وينبغى على العلم والفلسفة ألا ينسكرا أحدهما الآخر ، لأنهما ، كليهما صادر عن العقل ، العقل الذى يظل فى جوهره واحداً فى هذين المظهرين (٥) . ولا يتردد مايرسون فى أن يطبق على عملية المعرفة كلفة بسكال التى يقول فيها « إن سلسلة الناس جميعاً طوال مجرى القرون ، ينبغى

-
- (١) الكتاب المذكور ص ٢٠٦ - ٣٠٧ . قارن بسكال : « أفكار ورسائل » ، نشرة . جرونتشك ، باريس سنة ١٩١٧ ص ٤٨٩ .
- (٢) « التفسير فى العلوم » ص ٢٠٣ .
- (٣) الكتاب المذكور ص ٢٥٥ .
- (٤) الكتاب المذكور ص ٣٥٦ - ٣٥٧ .
- (٥) الكتاب المذكور ص ٢٦١ .

أن تعد إنساناً واحداً يبقى دائماً ويتمتع باستمراره (١). وهكذا فإنه على الرغم من التغير وكثرة التعدد في النظريات فكل شيء يخول لنا أن نؤمن بالإطار الجوهري في عقلنا . وإن العقل الإنساني ، على الرغم من النزاع الذي يدور على مسرحه ، واحد حقا . فإذا لم يكن ممكناً قيام علم لا يتزعزع ، علم إجماعي ، فإن هناك نوعاً من الإجماع حول أسس العقل ، بالمعنى الوارد في تعريف سان فنسان دي ليران S. Vincent de Lérins : إن العالم كله دائماً وفي كل الظروف ، قد فُكر ويفكر بطريقة لا تتغير في جوهرها « (٢) .

لكن الكفاح ضد الدوجماتية ذات النزعة التجريبية ليس إلا وجه من أوجه نقدية مايرسون . والوجه الثاني والأهم هو الكفاح ضد النزعة الشكلية (الفورونية) أو بالأحرى سعيه لتجاوز النزعة الشكلية وخصوصاً لإبعاد الحاجز الذي يقيمه دهم مثلاً ، بين العلم وما بعد الطبيعة ، وبوجه أخير بين الامتثال والتفسير في العلم .

والفرض الذي استعان به مايرسون أداة للبحث هو فرض الهوية بين سير الفكر الواعي وبين الفكر اللاواعي . ويحاول مايرسون - ضد كونت وماخ الخ - أن يقرر أن العلم لا يستطيع الاكتفاء بصياغة القوانين ، وأن مبدأ الشرعية لا يكفي ، وأن العلم يسعى أيضاً لتفسير الظواهر وأن هذا التفسير عبارة عن إدراك الهوية بين المقدم والتالي - وهو مبدأ العلية العلية الذي يتميز تمييزاً عميقاً من مبدأ القانونية (٣) . إن حاجة الإنسان إلى ما بعد الطبيعة حاجة ملحة قاهرة . وما بعد الطبيعة ينفذ في العلم كله ، لسبب بسيط هو أن ما بعد الطبيعة متضمن في نقطة ابتداء العالم . ولن نستطيع حتى أن نحصر ما بعد الطبيعة في ميدان محدود .

(١) الكتاب المذكور ص ٣٦٨ - قارن إسكال : « قطعة من مقدمة لرسالة في الخلاه » : « أفكار ورسائل » نشره بروشفك ، باريس سنة ١٨٩٧ ص ٨٠ .
 (٢) « التفسير في العلوم » ص ٢ ص ٣٨٣ - ٣٨٤ .
 (٣) « الهوية والوحد » ص VI ، ص ٣٣ .

والحكمة تقتضى : أن نعيش أولاً ونفلسف بعد ذلك ، ولكن هذه القاعدة وهمية . ولا يمكن تطبيقها شأنها شأن من يطلب إلينا أن نتخلص من قوة الجاذبية . بل العيش هو التفلسف (١) . والفروض العلمية ليست مجرد أداة للبحث ، أو دافراً للعمل . إنما أكثر من هيكل بناء يختفى حين يتم تشييد البناء ، بل لها قيمتها الذاتية ، وهي تدل على أمر عميق جداً جوهرى جداً فى الطبيعة نفسها (٢) .

ويذكر مايرسون مثالا لذلك ميل العلم إلى رد كل الظواهر إلى ذرية كلية ، لأن هذا الرد ممكن فعلا ، ولكن لأن الذرية هى الصورة الوحيدة التى ترضى إلى حد ما على الأقل ميلنا إلى الهوية ، وفى الوقت نفسه تقدم اتفاقات حقيقية وأحيانا مذهشة مع الظواهر (٣) ، والجزيئات والذرات لم تكن قطعاً غير مخترعات ذهنية منذ ديمقريطس حتى عصرنا هذا ؛ لسكن منذ جوى Gouy وبران Perrin وبراج Bragg أصبحت من غير شك جزءاً من الواقع الفيزيائى (٤) . ويؤكد مايرسون ، مع برادلى ، أن من الصعب تكوين فكرة عن القوانين الفيزيائية من غير اللجوء إلى العلو Transcendence . إن العلم هو جوهرى وبالضرورة واقعى ، بالمعنى الفلسفى لهذا اللفظ (٥) . وبالجملة يستطيع مايرسون أن يقول مع حجته : « لا يستطيع المرء فى كثير من العلوم أن يتحدث حديثاً منطقياً ملائماً عن كثير من المشاكل ، لذا لم يستغن بما بعد الطبيعة ، ولا أقصد بها تلك الحكمة المدرسية اللفظية ، بل تلك التى توجد وستوجد قبل الفيزياء ومعها وبعدها ،

وهذه النظرة فى الطبيعة وفى الغرض من المعرفة يعارض مايرسون ليس فقط

(١) الكتاب المذكور ص ٣٤٨ وما يلوها .

(٢) الكتاب المذكور ص ٣٦٠ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٧٧ - ٢٧٨ .

(٤) « الاستطاط النسبى » باريس ، مايو ، سنة ١٩٢٥ ص ٢١ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٢٤ - ٢٦ .

كونت وماخ الخ ، بل وأيضاً دوهم الذى يود إبعاد ما بعد الطبيعة من العلم ، ويعارض خصوصاً البرجماتية . فهو مثلاً يحارب بشدة أكثر مما فعل پوانكاريه . قطع الاتصال الذى فعله لوروا بين الإدراك العام *le sens Commun* وبين العلم ، بين الواقعة الساذجة وبين الواقعة العلمية . وحينما يقول لوروا إن العالم يصنع الوقائع العلمية لا الوقائع الساذجة ، يوافق مايرسون على قوله هذا لأن الواقعة العلمية تبدو له راجعة إلى موضوع يخلقه العالم . « لكن بشرط أن يسلم لنا أن العالم بفعله هذا قد اتبع نفس المسلك الذى سلكه الإدراك العام من أجل خلق الواقعة الساذجة » (١) . ويسلم لوروا بأنه ليس ثم حدود دقيقة بين الإدراك العام وبين العلم وأن ثمت بينهما منطقة مضطربة ، وذلك فى نظر مايرسون تسليم غير كاف لأنه يرى أن ثمت اتصالاً مطلقاً ، والإدراك العام ليس إلا نظاماً علمياً ومتافيزيقياً وهو يتحول تحت تأثير العلم ، يبطئ أكبر من النظريات العلمية بالمعنى الصحيح (٢) .

وليس هذا كل شيء . فإن مايرسون يرفض أيضاً التصور البرجماتى للعلم ويقول : « ليس صحيحاً أن الغرض الوحيد من العلم هو العمل ، ولأن همه الوحيد هو الاقتصاد والتنظيم فى العمل . بل العلم يريد أيضاً أن يجعلنا نفهم الطبيعة . وينحوا حقاً — على تعبير لوروا — إلى التعقيل التدريجى للواقع » (٣) . صحيح أن الاتفاق بين المعقول والواقع لا يمكن أن يكون تاماً . فلن نستطيع أن نرضى ميلنا إلى العلمية وحاجتنا إلى الهوية لأن ما تفترضه فى النهاية هو إعدام الظاهرة (٤) . والاتفاق بين الصورة العلمية والظاهرة ، بين الفكر والطبيعة ، لا يمكن أن يكون تاماً ، لكن ثمت مناظرة *analogie* حقيقية ، مناظرة عميقة . وكل نظرية آلية

(١) « الهوية والواقع » ص ٣٤٩ .

(٢) « الهوية والواقع » ص ٣٥٠ — ٣٥١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٥٣ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٦٢ .

سلسلة من الظواهر تؤلف تقدماً علياً هائلاً ؛ وتفضى قطعاً إلى اكتشافات ، لأنها تحتوى على عودة إلى ماهية هذه الظواهر . فـنظرية فرينل ، مهما يكن من كمالها من نواح عديدة ، فإن من الخطأ أن نأخذ بحروفه القول بوجود الأثير المضيء المزود بالخواص المتناقضة التي نعرفها . أما أن نثبت مشابهة ، بل هوية في الخواص بين الضوء وبين كيفية الحركة المكانية المسماة بالتوج ، فهذا أمر مؤكد . وهذه الحقيقة بقيت ، بينما تصورات فرينل قد أخلت مكانها لتصورات مكسول (١) .

وضمن هذه الحدود يقول مايرسون مع أوستفالد أن هوية الفكر والوجود التي افترضها اسبينوزا وهيكل وشلينج تظل برنامج العلم (٢) أما عن العلاقة بين كلا المبدأين (القانونية والهوية) فإن مايرسون يميل إلى الأخذ بالفرض الذي يقول بأن مبدأ القانونية يستنبط من مبدأ الهوية أو هو بمثابة موجز مختصر له . ومبدأ العلية يستنبط من الهوية ، التي هي الأساس في عقلنا ؛ أو لا يمكن إذن أن يكون اعتقادنا بالنظام في الطبيعة صادراً في الواقع عن كوننا نعتقد أن الطبيعة خاضعة للهوية ؟ على كل حال فعند الإنسان المعاصر ، بوصفه يتوفر على معرفة الحقيقة الواقعية فإن المبدأين ينبغي أن ينظر إليهما على أنهما يعملان في تمايز الواحد عن الآخر ، وإن كان فعلهما يتداخل باستمرار (٣) .

وفي كتابه « الاستنباط النسبي » ، (٤) يسعى — دون أن يبنى اتخاذ موقف مع أو ضد نظرية النسبية — يسعى خصوصاً إلى إيضاح أفكاره الأساسية بعرض هذه النظرية وتفسيرها ، وإلى بيان مدى الاستنباطات النسبية تؤيد تصوره للمعرفة العلية .

(١) الكتاب نفسه ص ٣٧٤ .

(٢) راجع أوستفالد « محاضرات في فلسفة الطبيعة » ص ٦ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٤٠٢ — ٤٠٣ .

(٤) باريس ، مايو ، سنة ١٩٢٥ .

والمؤكد أولا هو أن نظرية النسبية تدلنا على أن العلم لا يقنع بمشاهدة القوانين أو الروابط بين الظواهر ، وبعبارة أخرى العلم ليس نظاما من الروابط دون سواند ، كما تزعم الوضعية ، بل هو بالأحرى يريد النفوذ في الوجود الحقيقي للأشياء . والعلم يطلب الهوية . والفزياء الحديثة مقتنعة تماما بأن الواقع معقول . وخطأ كونت الأساسي هو في أنه أنكر تلك الحقيقة (١) . وتصور الواقع الفزيائي — في العلم كما نعرفه — مرتبط لتصور ماهو مكاني (٢) ، وأسبغية الكم على الكيف لاغنى عنها للتفسير العلمي . والخلاصة ، وتمشيا مع لغة برونشك يمكن القول بأن العلم ينحو نحو احتساب الواقع (٣) *mathématisation du réel* وكلفن وبلانك ولاوه Laue يؤكدون ذلك بكل قطع وجزم (٤) . ونظرية النسبية معناها موت الظاهرية والنسبية الوضعية . وخلف مبدأ النسبية يقوم فرض يتعلق بالوجود : إذ يزعم تعديل تصورنا للواقع . وسواء كانوا على علم بذلك أم لم يكونوا فإن أنصار نظرية النسبية يطبعون الميل إلى تفسير الواقع . ولهذا فإن مايرسون يرفض بشده التصور الظاهري والوضعي البحت لنظرية النسبية عند اينشتين ، كتصور . ي ، بتسولت Y. Petzoldt (٥) فإن اينشتين ظل ، منذ استهلال أبحاثه ، بعيدا جدا عن هذه الظاهرية ، وبين بوضوح وحزم الميول الواقعية التي هي من خصائص الفزيائي الواعي لهفته . وهو بهذا يعارض ماخ

(١) الكتاب المذكور ص ١٣ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٣٥ .

(٣) أى جعل الواقع له طابع انرياضيات وتصوره هكذا — المترجم) .

(٤) الكتاب نفسه ص ٦ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٦٠ - ص ٦١ وراجع يتسولات : « مكانة نظرية النسبية في التطور الروحي للانسانية » ، درس من سنة ١٩٢١ م . وبتسولت يفسر نسبية اينشتين بمعنى نسبية المعرفة بوجه عام .

الذى حارب الذرية كما نعلم (١) . ونستطيع أيضا أن نتحدث عن واقعية لدى أتباع اينشتاين : لانجفان وهرمن فايل (Weyl) فثلايرى لانجفان Langevin أن الفزيائى بالنسبة « يتصل بالواقع » ، وهرمن فايل يرى أن المشكلة الحقيقية فى الفزياء هى « النفوذ فى ماهية المكان والزمان والمادة ، بوصفها تشارك فى بناء الواقع الموضوعى » (٢) . ويذهب مايرسون إلى حد التوكيد مع كنيذر Kneser أن مبدأ النسبية هو فى الحق مبدأ عدم نسبية الواقع (٣) . فن المؤكد أن واقع نظرية النسبية هو مطلق وجودى ، ووجود فى ذاته حقاً ، أكثر إطلاقاً ووجوداً من أمور الإدراك العام والفزياء السابقة على اينشتاين (٤) . وحل اينشتاين يقوم جوهرى فى جعل الجاذبية والتصور الذاتى متضامين بل مختلطين (٥) وما يسعى الفزيائى الاينشتاينى إلى تشييده هو امتثال الظاهرة الفزيائية ، على نحو يصدق ليس فقط بالنسبة إلى الراصد الموجود على الأرض أو على الشمس ، ولا بالنسبة إلى راصد أعلى موجود فى مكان ما فى الفضاء وينظر إليه على أنه ثابت (وتلك كانت طريقة نظرية نيوتن) ، بل وأيضاً بالنسبة إلى كل الراصدين الممكنين والمتخيلين . معا (٦) . والتفسير النسبى هو قبل كل شئ تفسير هندسى (٧) النسبيون . يهدفون إلى تفسير الصور والتغير فى الزمان ، بواسطة نى التغير (٨) . ويرجعون مظاهر الحياة إلى تصورات مكانية خالصة (٩) . وعلى كل حال فإن الهندسة النسبية تهدف إلى استنباط كلى للظواهر كما سعى إلى ذلك ديسكارت .

(١) فى جلسة الجمعية الفرنسية للفلسفة التى عقدت فى ٦ / ٤ / ٢٢ = ح اينشتاين أن مانح فيلسوف بانس ، وأن نظرية ضيقة إلى العلم هى التى أفضت به إلى رفض وجود ذرات « وهذا ينطبق أيضاً على دوهم الذى أنكر الذرية هو الآخر .

(٢) الكتاب المذكور ص ٦٣ - ٦٤ راجع فايل : « المكان والزمان والمادة » ج ٤١ سبعة

١٩٣١ ص ١٢٥

- (٣) « الاستنباط النسبى » ص ٦٨ .
- (٤) الكتاب المذكور ص ٧٩ .
- (٥) الكتاب المذكور ص ٩٠ .
- (٦) الكتاب نفسه ص ٦٥ - ٦٦ .
- (٧) الكتاب نفسه ص ٩٣ .
- (٨) الكتاب نفسه ص ١٠٨ .
- (٩) الكتاب نفسه ص ١٢٢ .

وهيجل (١). وصاحب النسبية الذى لم يبدأ من فكرة البحث عما هو قبلي في الطبيعة قد اكتشف ، على الرغم منه (٢) . وتفسير صاحب النسبية يقتصر على ماهو من شأن ماهية الظاهرة ، مطرحا جانبا كل ماله صلة بالوجود (٣).

وما يرسون ، منع تأكيد أن الهدف من المعرفة العلمية هو رد المتعدد إلى الواحد الهوى ، يقر بأن النسبية لا يمكنها أن تقضى على كل تعدد (٤) . فاللامعقول سيوجد دائما ويضع حدودا للاستنباط . ويمكن أن يعد من قبيل هذه العناصر اللا مقبولة كـ Quanta بلانك أو مبدأ كانو في عدم قابلية التغيرات لإعادة irreversibilité . واحتساب الطبيعة ، لأنه يكون تعقيدا لها ، لابد أن يقضى إلى إبراز ما فيها من لا معقول (٥) . وفي الوقت الحاضر وفي نظر المعارفين يبدو اينشتين أنه نجح حيث أخفق هيجل إخفاقا تاما ، وذلك في مهمة استنباط الواقع الفيزيائي بواسطة الفكر . « ولو حدث أن انهارت النظرة النسبية غدا ، فسيظل قائما أن النظرية الفيزيائية قد اعتقدت أنها تستطيع ، في لحظة معينة من تطور العلم ، أن تعقل ما هو فزيائي في شطر كبير منه وذلك برده إلى ما فوق المسكاني ، (٦) .

وبخلاف كاسيرير يزعم مايرسون أن تصور الزمان والمكان عند اينشتين يختلف تمام الاختلاف عن تصور كنت لهما (٧) ، فبينما الزمان والمكان عند

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٥ ، ١٣١ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٣٤ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٤٥ .

(٤) الكتاب ص ١٥٠ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٥٨ .

(٦) الكتاب نفسه ص ١٩٠ .

(٧) ويستند مايرسون في هذا الصدد إلى ما قاله اينشتين في جلسة الجمعية الفرنسية للفلسفة التي انعقدت في ٦ أبريل سنة ١٩٢٢ .

كُنْتُ شكلاً في العقل ، فإن الزمان النسبي والمكان النسبي ينتسبان إلى السكون منظوراً إليه على أنه مستقل عن الأنا . د إن المكان الإقليدي ينتسب إلينا خاصة ، لكن المكان الملى بالمنحنيات والتجاعيد عند أصحاب النظرية النسبية هو مكان موضوعي ، ينتسب إلى الأشياء ، ويؤلف وحده كل الأشياء ، وهو حقاً وحرفياً الشيء — في ذاته ، (١) . ونزعة النسبية عند أينشتين ليست ، في نظر مايرسون ، مثالية متعالية أو نقدية ، وليست وضعية ، بل هي بالأحرى نظام ميتافيزيقي ، ونزعة رياضية أو نزعة رياضية كلية Panmathématique أو ما بعد رياضية (٢) métamathématique . والخلاصة أن انتصار نظرية النسبية ، يعنى ، في نظر مايرسون ، ليس فقط التنفيذ الأساسى للخطأ الوضعى الذى يزعم أن المحتوى المشروع الوحيد للعلم هو التجربة المعممة المستقلة عن كل نزعة قبلية ، بل وأيضاً يعنى تأييداً للسير المستمر للصورة ، بالمعنى الأفلاطونى لهذا اللفظ ، التى تميل إلى فرض نفسها على تصورنا لهذا الواقع ، على الرغم من التاكذيب المستمر له من جانب الواقع (٣) .

ومايرسون ، فى كتابه « فى سير الفكر » (٤) يؤكد أن ما يميز الفكر الإنسانى : أثبت تمييز هو سيره وتقدمه (٥) من معرفة متحصلة إلى معرفة أخرى مطلوب : تحصيلها (٦) . وهو يفحص خصوصاً النظريات الفزيائية والرياضية المعاصرة التى يقول بها رجال مثل بلانك وإينشتين . وبوز Bohr ولوى دى بروى L. de Broglie وادنجتن وشريدجروفايل وهلبرت . غير أنه يلاحظ أن البحث

(١) الكتاب المذكور ص ٣١٣ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢١٩ ٢٢٠ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٩٧ .

(٤) فى ثلاثة مجلدات ، باريس ، ألكان سنة ١٩٣١ .

(٥) « فى سير الفكر » ، § ١ .

(٦) الكتاب المذكور § ٦ .

العلمى لايهمه من حيث النتائج التى يتأدى إليها ، وإنما يهتم من حيث البراهين التى أجريت من أجل الوصول إلى هذه النتائج (١) . هنالك يلاحظ مايرسون أنه « دائما وفي كل موضع ، سواء تعلق الأمر بالحقائق الأقرب إلى الإدراك العام أو بالمناطق الأكثر تجريدا في العلم ، فإن العقل لا يوجه جهوده إلا في اتجاه واحد بعينه ، أعنى نحو التعقل ، وتعقل الواقع بالقول بالهوية بين الأمور المختلفة » (٢) . ومن ناحية أخرى نجد مايرسون في هذا الكتاب من أوله إلى آخره يلح في تأكيد هذه الواقعة وهى أن الهوية التى تتقرر بالبرهان ليست ولا يمكن أن تكون غير هوية جزئية مزوجة بالاختلاف (٣) ، ولا شك « أنه دائما وفي كل موضع نحن محكومون بل معذبون بهم وضع العقل في الأشياء » (٤) . لكن : « أيا كان الطريق الذى يتم به فإن الاتفاق بين العقل والطبيعة جزئى ويظل جزئيا وحدوده لا يمكن تقديرها ، لكن كرامة الإنسان تحتم عليه مع ذلك أن يستمر في السعى نحو غاية هى بطبيعتها من غير الممكن بلوغها » (٥) .

وهذا الموقف هو الذى يرغم مايرسون على نقد نظرية هيغل في العلاقة بين المعقول والواقعى مرارا عدة ، كما فعل ذلك من قبل في كتبه السابقة . كذلك ينقد مايرسون النظرة الوضعية في العلم وفي المعرفة بوجه عام . ويقول : « من الخداع أن يدعى الفزيائى أنه وضعى النزعة ، بينما مبادؤه هى في الواقع شىء آخر تماما ، لأنه يعتقد اعتقادا جازما صلبا كالحديد في وجود موضوع خارج

(١) الكتاب المذكور § ٤٣ .

(٢) الكتاب المذكور § ٣٦٣ .

(٣) الكتاب المذكور § ٦٠ .

(٤) الكتاب المذكور § ٤٢٥ .

(٥) الكتاب المذكور XXVII .

عن الإحساس ، (١) . « العلم الوضعي » عند كونت خلق وهمي ، شيء لم يوجد أبداً ومن المحتمل ألا يوجد في المستقبل أبداً (٢) . وكذلك يؤكد مايرسون — ضد كونت — أن الغرض من العلم ليس التنبؤ والعمل ، لأن العلماء أنفسهم يلحون في تأكيد أولوية المعرفة النزمية (٣) .

ويسمى مايرسون لتقرير نوع من الماثلة بين عقلية البدائي وعقلية العلم الدقيق ، أى بين « قانون المشاركة » الذى يميز العقلية البدائية فى رأى لينى بريل وبين الميل إلى اثبات الهوية عند العلم .

« إن البدائي — حين يؤكد أنه يشارك فى ميزات الأرا مع بقائه لإنسانا — يفكر مثل الكيميائي الذى يجمع بعلامة المساواة المواد الموجودة قبل التفاعل وبعده (مثلاً الصوديوم + الكلور = كلورور الصوديوم) ومثل الفزيائي الذى يضع هوية بين شكلين من الطاقة دون أن يغفل عن اختلافهما الجوهرى (٤) .»

ولخص العلاقة بين البرهان والتجربة فى مختلف مظاهرها يشغل مكانا مهما جدا فى هذا الكتاب . وبوجه عام نجد أن موقف مايرسون موقف نقدى بل وذو نزعة نقدية فى هذا المجال . إنه يرفض النزعة العقلية apriorisme المطلقة من ناحية ، والتجريبية من ناحية أخرى . والقول بالهوية لا يمكن أن يكون غير هوية مختلف ، المختلف الذى لا يستطيع أن يأتى من العقل ولهذا ينبغي أن يتخذ فى العقل نفسه لأنه يشعر أولا بأنه غريب عنه ، وذلك عن طريق الإحساس . وهكذا نرى أن وجود المختلف يؤلف شرطا جوهريا اسكى يعمل العقل (٥) . وعلى

(١) الكتاب المذكور ٥٢ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٤١١ .

(٣) الكتاب المذكور ٢ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٥٤ .

(٥) الكتاب نفسه ٥٩ .

هذا فإن ماهو في حالة هوية أو الميل إلى الهوية وحده هو الذى يأتى من قبل العقل . أما المختلف فيأتى من الاحساس ، أعنى من الواقع (١) . ويتحدث مايرسون عن استحالة الاستنباط الاجمالى ، لأن المعقول واللامعقول مترجان في الطبيعة ولا يمكن فصلهما إلا بالسير خطوة خطوة بعديا (٢) . وهذا هو التقدم والسير في الفكر . فليس فقط مبادئ الحفظ ، بل كل الصيغ مهما كانت هي للمزوجة من القبلى والبعدى وكلها تحليلية تركيبية معاً . وكل حكم ينبغي أن يكون تركيبياً (٣) ومع ذلك فإن مايرسون يعتقد أنه يعتمد عن كنت حين ينسكرك مايرسون وجود الأحكام التركيبية القبلية (٤) . وهكذا فإن التمييز بين القبلى والبعدى لا يزول أبداً غير أنه لا يبقى الا كتمييز في الدرجة . ومن الواضح أن المقنع في حياغته وسلطاه على عقلنا يتناسبان مع هذا الاتفاق بين العقل والواقع (٥) .

والدور السائد للهوية يتجلى — في نظر مايرسون — بوضوح خاص حينما ننظر في مجموع سير المعرفة العلمية ، وهذا العامل وحده هو الذى يجعل هذا التطوير مفهوماً حقاً (٦) . والاتجاه العام للتقدم الذى يحرز في كل علم اتجاه واحد ، فالأمر يتعلق بجعل السيادة للمعقول والهوى على المختلف الذى يورده الإحساس باستمرار (٧) . وفي الرياضيات يتجلى هذا التقدم بكل جلاء ، وما يكون القيمة المنقطعة النظير للرياضيات هو معقوليتها . أعنى سعى عقلنا لتعقيل المختلف (٨) وكل معرفة رياضية هي في جوهرها تعقيل rationalisation . وفي كل استنباط

-
- (١) الكتاب نفسه ص ٦٩ .
 - (٢) الكتاب نفسه ص ٣١٦ .
 - (٣) الكتاب نفسه ص ٣٩٠ .
 - (٤) د د د ص ٣٩١ .
 - (٥) د د د ص ٤٢٢ .
 - (٦) د د د ص ٤٢٣ .
 - (٧) د د د ص ٣١٧ .
 - (٨) د د د ص ٢٤٩ .

رياضي يدخل جانب من الهوية يحملنا على الإقناع على نحو مختلف تماماً عما يفعله التجريب وحده . ولكن ما ليس بهوى هو الذى يزود هذا الفكر بمحتواه ، وبه يصبح شائقاً (١) . ولهذا يرى مايرسون نفسه مضطراً لرفض مثالية أديجتون المبالغ فيها حين يتحدث عن قطيعة تامة بين علم الماضى وعلم اليوم أحدثتها نظرية النفسية والكمام ، فان المواد الأولية عند الفزيائى اليوم هى الاثير والكهروبات والكمام والجهود Potentiels والدوال المحتملتونية ، الخ : فن كان يجسر على أن يؤكّد أن لوى دى بروى كان يستطيع الوصول إلى فكرة الموجة الكمية ، وهى الفكرة التى سادت تطور النظرية كله منذ أن ظهرت هذه الفكرة ، دون أن يستند فى هذا المجال إلى ما تأتى به ملاحظة الواقع ؟ (٢) ومن ناحية أخرى إذا صح أن كل برهان — من حيث هو قول بالهوية — يقرر الهوية والاختلاف معاً بين التصورات التى يشتغل بها . فهيات أن يكون هذان العنصران متكافئين (٣) . والعقل لا يميل — على حد تعبير أفلاطون — إلا إلى تكيف طبيعة الآخر بالقهر تلك الطبيعة المتمردة على طبيعة نفس الشيء le même (٤) . وما ينحو نحوه العقل العلى هو القضاء على كل مختلف ، وما يبقى عليه هو تجلى المقاومة التى أبدأها الواقع (٥) . وطريق التعقيل طريق ملتو إذن . إن هذا السير يتخذ مسلكاً متعرجاً . والعقل ، بالاستعانة بالواقع نفسه للتغلب على الواقع ، يسعى دائماً وفى كل موضع إلى تحقيق لا يمكن تحقيقه . ونحن نشعر فعلاً بأننا ملزمون بسلوك هذا السبيل الملتوى ، حتى فيما يتعلق بالفعل المحض البسيط . إن الانتصار على الطبيعة انتصار للعقل (٦) .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٥٢ .

(٢) » » » ص ٢٧٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٥٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٥٥ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٣٠٦ .

(٦) الكتاب نفسه ٢٢٧ .

لوى فيبر

يمكن عدّ الوضعية المطلقة ، التي يقول بها لوى فيبر بمثابة محاولة لتجاوز الوضعية المنبثقة عن كونت واسبينسر . وعنوان كتابه الرئيسى بالغ الدلالة على ذلك وهو : « نحو الوضعية المطلقة عن طريق المثالية » (١) . ويتخذ فيبر موقفه الواقعية الكاملة التي فيها فكرة الموضوع تتخذ مكان الموضوع أياً كان . وهو يبين أن العلم الوضعى ، لأنه ينصرف عن الممكن والفردى ، ويقوم سلطانه على العالم الموضوعى وعلى العقل الذى يعكسه ، ويثبت الممكن فى الواجب ويمتص الفردى فى السكى ، هو مثالى فى منهجه ، بعد أن كان كذلك فى نتائجه الأولى . لقد علمنا هذا العلم الوضعى أن طرح الشهادة المباشرة للحواس . والتجربة لاتبس بشهادة الحواس إلا بشرط إتيانها دائماً تحت سيطرة العقل وإخضاعه للحكم العقل (٢) . والواقع ، بدلا من أن يكون نقيضاً للفكر ، هو على العكس من ذلك تأكيد للفكر بذاته ولذاته (٣) . ومبدأ العلة المفسرة ومبدأ اتفاق الإدراكات الفردية ، وهو أساس التجربة ، ينكر أن يكون الإدراك المنعزل هو وحده مصدرة الحقيقة (٤) ، وبين المعرفة الحسية التي هي معرفة الجمهور ، وبين المعرفة العقلية ، التي تسلك سبيل الملاحظة التهجية ، والاستقراء والحساب — لا يتردد العلم ، بل يعلن أن الأولى فردية ذاتية زائفة ، وأن الثانية وحدها هي السكية الموضوعية . الحق ، والانتقال من الاعتقاد فى عالم الإدراك الحسى إلى الاعتقاد فى عالم العلم — هو بعينه تاريخ الفيزياء وضروب تقدمها واكتشافاتها . فلننظر مثلاً الفكر الوضعية المخلصة من الأساطير ، التي كانت لدى القدماء عن الشمس : قرص منير

(١) باريس ، السكان ، سنة ١٩٠٣ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٣٢ — ٣٣ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٣٢٥ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٣٣ .

محرق ، اتساعه نصف قدم تقريباً ، يتحول في قبة السماء ويختفي كل يوم في الأمواج ثم يعود للظهور في النقطة المقابلة قطرياً للأفق . والفكرة الحديثة عن الشمس لم تحتفظ من الفكرة السابقة إلا بصفتين : الحرارة والنور . والأحكام المتعلقة بشكل هذا الكوكب وحجمه وسيره تبين أنها خطأ . فالشمس كتلة كروية تتألف من سوائل وغازات مشتعلة ، وهي أكبر بمقدار ٣٥٠.٠٠٠ مرة من كتلة الكرة الأرضية . وهكذا نجد أن الفزياء ليس فقط تكذب المظهر المحسوس بل وأيضاً تدخل واقعة جديدة ، تجعلنا الحواس نجعلها (١) . إن الحقيقة العلمية ذات طابع موقوت ، ولهذا فإن الفزياء لا يمكن أن تحل محل الفلسفة ، والعلم لا يعطينا غير معرفة نسبية . فإذا شاءت الفلسفة الفروع بهذه النسبية فإنها ستفضي إلى نزعة الشك واللاأدرية ، بينما ينبغي على الفلسفة الحق أن تزودنا بمعرفة مطلقة ، معرفة كاملة . وينبغي عليها أن تتجاوز النزعة التجريبية ، وأن تسير نحو مثالية منطقية أو — والمعنى واحد — نحو الوضعية المطلقة (٢) .

وفي كتابه في علم الاجتماع وعنوانه : « إيقاع التقدم » ، (٣) يستند فيبر إلى النظرة البرجسونية في الإنسان بوصفه « الإنسان الصانع » ، لكي يبرهن على أن قانون الأطوار الثلاثة عند كونت قانون لا يقوم على أساس ، إن البرهان على قانون الأطوار الثلاثة يقوم على غرض « التماثلية » ، Félicisme أو النزعة الحيوية animisme البدائية . ولكن أبحاث علماء الاجتماع المعاصرين تميل إلى تقرير أن النزعة الحيوية animisme كما تصورها أوجست كونت ليست هي الواقعة الأصلية ، بل ربما كانت هناك مرحلة سابقة على الطور الحيوي ، في العقلية البدائية . وثمت واقعة أكثر بدائية من التماثلية أو من كل مظهر آخر من

(١) الكتاب المذكور ص ٤٩ — ٥٥ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٥١ ، ٥٧ ، ٣ — ٤ .

(٣) « إيقاع التقدم : دراسة اجتماعية » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩١٣ .

مظاهرة الشعور المعبر عنه بالطقوس الاجتماعية هي وجود التكنيك المادى الذى كشف من وجوده علم الآثار المتعلق بالعصر السابق على التاريخ ، وكان هذا العلم مجهولاً على عهد كونت ، فقد تبين هذا العلم أن الصناعة وجدت قوية في عصور موعلة في القدم جداً (١) . «وأيما ما كان التقدير الذى نأخذ به ، فعلياً أن نستج أن السبعة آلاف سنة من التاريخ - على أوسع تقدير - ليست بشيء زمنياً بالقياس إلى المدة المجهولة ، ولكنها طويلة جداً على كل حال ، مدة الأزمان السابقة على التاريخ ، وتبعاً لذلك فإن ثمة ثغرة هائلة مبدئية في معرفتنا بالاصول الأولى» (٢) ولو كان كونت لم يدع في الظلام الجانب العملى والفعال في العقل لكيلا ينظر إلا في الجانب النظرى التأملى ، لما كان قد صاغ قانون الأطوار الثلاثة ، ولكان قد عزا أهمية أكبر إلى «الوضعية» المبدئية ؛ ولما كان رأى أن التفسير «الوضعى» للظواهر قد لعب في كل عصر دوراً أساسياً ، وإن كان مستتراً ، في سير العقل الإنسانى (٣) . والحق أن قانون الأطوار الثلاثة ، حين يضع حده الثالث ، يدخل في نزاع مع مبدأ كل تقدم . إن التطور الوضعى طور نهائى . والنهائى لا يتفق مع المرونة غير المحدودة التى يعزوها المرء إلى نفسه ، حينما يتصور نفسه قادراً على التقدم إلى غير نهاية . ونزع هذه اللانهاية عن فكرة التقدم معناه سلبها كل ما يجعلها مغرية مقوية (٤) . وأخيراً فإن الوضعية تشبه الأقدم بالآقل نمواً ، والأحدث ، بالأكثر نمواً ، حتى يمكن أن يقال : «بعقبه إذن أفضل منه» . ولما سكن هذه مغالطة من نوع «بعقبه إذن بسببه» ، وهى واسعة الانتشار في التفسيرات والفروض التكوينية (٥) .

(١) الكتاب المذكور ، الاستهلال ص : پنج — يد .

(٢) الكتاب نفسه ص ٧٧ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٩٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٠١ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٢٢ .

ويود فيبر أن يستبدل بقانون الأطوار الثلاثة قانون الطورين أو ما يسميه هو باسم « إيقاع التقدم » ، فبعد أن درس فيبر الوثائق التاريخية دراسة عميقة استنتج أن التكنيك يفتح الطريق ويتبعه التفكير النظري (١) . إن العالم مليء بألوانه الإيقاع ، وظواهر الحياة تدل على هذا بغزارة (٢) ويميز فيبر في تقدم المعرفة والتفكير النظري ميلين وتيارين : ميلا إلى الانتفاع بالمادة ، وميلا إلى فهم الوجود تيارا للتكنيك وتيارا للفكر النظري ، وهما يتقاطعان ويتوازيان ، دون أن يمتزجا امتزاجا تاما (٣) . ومن حيث المبدأ نرى أن التكنيك يسبق النظرية ويستثنىها . فالفيزياء الحديثة مثلا أثرت وتستمر في الإثراء باكتشافات تكاد ترجع كلها إلى مهارة القاسم بالتجريب (٤) . بيد أن العلم البحت يفعل في التكنيك الذي كان شرطه الأساسي ويعدل فيه (٥) . ويعتقد فيبر أنه يجد تأييدا لقانون الطورين في تقدم الصناعة نسبيا في حضارات البحر الأبيض المتوسط حينما تبدأ العصور التاريخية (٦) . إذ نجد المجتمع اليوناني ، وكذلك المجتمعات المجاورة له ، يملك أدوات صناعية كاملة جدا قبل ظهور الحضارة العقلية التي كانت معلمة العالم القديم والمجتمعات الغربية (٧) . وكان الفكر اليوناني خصوصا تأملا في النتائج المحصلة عن طريق الصناعة الفنية . لكن الفكر اليوناني لم يكن مجرد تكنيك ، بل كان أيضا رد فعل ضد التكنيك نفسه (٨) . وإيقاع التقدم يتجلى أيضا في علوم الطبيعة

-
- (١) الكتاب المذكور ص ٢٥٢ .
 - (٢) الكتاب المذكور ص ١٠٥ .
 - (٣) الكتاب المذكور ص ١٢٦ .
 - (٤) الكتاب المذكور ص ٣٢٩ .
 - (٥) الكتاب المذكور ص ٢٥١ .
 - (٦) الكتاب المذكور ص ٢٦٨ .
 - (٧) الكتاب المذكور ص ٢٧٤ .
 - (٨) الكتاب المذكور ص ٢٧٦ .

كما شيدت اليوم . ففهمنا نشاهد التمكن من التأمل النظرى يمتزجان باستمرار
لأوليساند كلاهما آخر (١)

أرتور هانسان (١٨٥٦ - ١٩٠٥)

يمكن أن نضع أرتور هانسان بين مثل الفريق الأول من التيار الكبير الثانى ،
ولو قورن بغالبية أنصار المذهب النقدى لسان ميتافيزيقياً روحى النزعة إلى درجة
عالية . فهو لا ينصرف فقط عن توكيدات ونوفيه الوضعية لحجب ، بل يتجاوز
كمنع عن عزم وتصميم ويقرب من ليننتس . لكن الطابع الأساسى لآثاره هو
النقدية : وفضله الأهم هو فى نقده للمعرفة العلمية ، وتطوره الفلسفى قد أخذ به من
غير شك أرسطو وديكارى وليبننتس واسبينوزا . لكن أستاذه المفضل هو كنت
وقد دافع عنه ضد رنوفيه حينما يدعى هذا مواصلة المذهب النقدى . ومعنى ناحية
أخرى فإن نقدية هانسان تشهد أيضاً بتأثير بوترو .

وقد نشر هانسان عدة مؤلفات تتعلق بتاريخ الفلسفة . ولانقتصر على فذكر :
رسالة الصغرى لنيل الدكتوراه بعنوان : ماذا كانت فلسفة ليننتس الأولى أو
مذهبه فى الحركة والعقل والله قبل سنة ١٦٧٧ ، (باريس ، سنة ١٩٩٥) ،
« دراسات فى تاريخ العلوم وتاريخ الفلسفة » (باريس ، ألكان ، سنة ١٨٠٨ ،
وقد نشر بعد وفاته) ، كذلك نشر « الأخلاق إلى تيقن ماخوس » تأليف
أرسطو . لكن يكفيننا فى كتابنا هذا أن نذكر رسالة الكبرى للدكتوراه :
بعنوان : « مبحث فردى فى نقد الذرات فى العالم المعاصر » ، سنة ١٨٩٤ ،
وسنحيل إلى الطبعة الثانية (باريس ، ألكان ، سنة ١٨٩٩) .

وهناك مكان ، شأنه شأن سائر أنصار نقد العلم ، يسعى لإبراز طابع المعرفة
 حقوقي التجريبي وعن هذا الطريق يبرز الدور الفعال للعقل في تشييد العلم . إلا أنه
 يسلك مسلكاً أجزأ : يرى هانكان أن الفرض الذري ، خصوصاً في الفزياء
 والكيمياء ، هو روح علمنا بالطبيعة ، أعنى ليس فقط روح العلوم التجريبية بل
 وأيضاً روح العلوم الرياضية . وهذا الفرض الذري يفترض كل ما يطلب تفسيره
 ، فها هي ذرة الهيدروجين اللهم إلا أن تكون الهيدروجين نفسه بكل خواصه
 وكأنها موجز له ؟ وما الذرة ، بوجه عام ، اللهم إلا أن تكون هي اختزال الصفات
 والخواص التي المركب ، اختزالها إلى عنصر بسيط خلقه عقلنا أو إلى قانون
 تركيباتها ؟ (١) والفرض الذري جوهرى بالنسبة إلى علم الضوء عند فرينل
 Fresnel وكوشى Cauchy كما أن الرياضه نفسها جوهرية بالنسبة إلى فزياء
 المعاصرين . وإذا كانت ذرة الكيمياء لا تشترك مع ذرة الفزيائي في شيء غير
 الاسم فإنه من الحق أن الذرية ، في ملاحظها العامة ، وبكل مقتضياتها ، تهيمن
 على نشأة الكيمياء الحديثة وتوجد في كل ضرب من ضروب تقدمها . فإن بويل ،
 ودالتون ، ودوما Dumas وفورنس Würtz و. و. وف ، التركيب الكيميائي ، هم
 جميعاً من أنصار المذهب الذري . وواقعة ثابتة كهذه لا يمكن أن تنسب إلى
 الصدفة : بل هي ذات أصول عميقة في تركيب معرفتنا أو ربما في تركيب الطبيعة
 نفسها . وعقلنا لا يستطيع أن يتخاضع ويخرج عن نفسه لإدراك الواقع والمطلق
 في الطبيعة (٢) .

وإذن فعلينا الإنسانى بضرورة من طبعه يرد كل شيء إلى الذرة ، كما رد كل
 شيء من قبل إلى الحركة . « إن العقل لا يعرف عن الأشياء إلا ما يجده من .

(١) « مبحث تقدي في فرض الذرات » ص ١٦ - ص ١٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢ - ٣ .

جوهره هو ، وما يليق به من ذاته ، ولا يعرف جيداً غير ما يخلقه . ولهذا فإن العلم ، بقدر دقته ويقينه ، هو من خلق عقلنا في المقام الأول ، . وخارج العناصر المعقولة التي يستنبطها من ذاته ، وخارج التركيبات التي يؤلفها منها ، والتي يقدر على متابعتها بعد انقطاعات هي وتعقداتها ، المتزايدة دائماً ولاكنها محددة دائماً — فإن عقلنا لا يعرف شيئاً غير ما هو ناقص وغامض ومشوش ، والعلم يطمح إلى الاتحاد في الرياضيات وإلى إيضاح الإضافات العامة البقار البحث والكمية العددية ، تحت إضافات الظواهر وخواصها (١) . والغاية وعلو الوجود في كل علم ، وبالتالي في الفزياء ، هي اختزال حتى ما لا يقبل الاختزال ، وتفكيك الكل المعقد الذي يقاوم إلى عناصره ، وتحليل مركبات الواقع ، مع المخاطرة بإغفال ما هو جوهرى وتفكيك تركيبات الطبيعة لنضع مكانها ما ركبها عقلنا (٢) . فالأنواع والأجناس ، في ترتيبها التصاعدي العلى ، تستبدل بالطبيعة ، غير المحدودة دائماً ، في نظرنا ، التي للظاهرة ولل فرد الإضافات المحدودة التي للتصورات ، وعلى هذا النحو فإن عقلنا الذي لا يعرف ماذا يفعل في مجال المحسوس المستسر القرار ، يجد نفسه بسهولة وسط التصورات ، الثابتة الواضحة ، التي هي من عمله هو (٣) . والميكانيكا نشأت من سعى العقل لاختزال شيء لم يخلقه ، وهذا الشيء هو المتصل ، متصل الحركة ، الذي يخفى عن عيوننا ويفترض الاتصال المزدوج للسدة التي يجرى فيها التغير ، ولل امتداد الذي هو بمثابة رابطة وموضوع له معا ، فالميكانيكا ليست إذن العلم السكلى ، العلم الخالص Pura mathesis الذي تصور ديكارت ، بل هي والهندسة التطبيقية الأقرب والغزو الأول ، لكن العلم بالمعنى الأحق ، العلم المستخلص كله من العقل ، العناصر منه والتركيبات ، المادة منه والصورة ، هو علم العدد . فالوحدة ليست إذن منتزعة ، بالتهجير ،

(١) السكتات نفسه ص ٤ .

(٢) السكتات نفسه ص ٦ .

(٣) السكتات نفسه ص ٧ .

من المقادير المحسوسة المتصلة ، بل هي بالنسبة إلينا الأداة الوحيدة التي تعينها وتضعها تحت رحمة عقلنا (١) . ولكن التغلب على المتصل ، بواسطة الحكم المنفصل ، ووضع العدد والوحدة في الامتداد المتحرك — أليس معناه التصديق على وجود الذرة ؟ وهكذا نجد أن المذهب الذري هو أيسر الفروض وأخصبها . وهو أيضا ضروري (٢) .

والمعرفة التي يعطينا إياها الفرض الذري لا تنطوي على دقة مطلقة ، ولا يمكن أن تكون غير معرفة تقريبية . وهكذا نجد ان ضرورة من ناحية ، والاستحالة من ناحية أخرى . وهذا هو التناقض الذي ينطوي عليه فرض الذرات ، وهو إذن تناقض في أعماق عمايق علمنا . مركب العدد والحركة ، أفلا يمكن أن نقول إن الذرة ، في كل لحظات العلم هي سند التصورات التي يلقيها عقلنا في قلب الواقع ابتغاء تفسيره ؟ ألا يخلع عقلنا عليه الامتداد والوحدة ، هذا التناقض بين ما ينقسم وما لا ينقسم ، ثم الوحدة والحركة ، وهو تناقض آخر ينفجر في تناقض العنصر الصلب ، لأنه بغير أجزاء ، والمرن ، لأنه سند الطاقة التي لا تتحطم ؟ (٣) والتناقض هاهنا ليس آية على اللامعقولية ، إنه يمكن أن يكون كذلك لو أن الذرية قد كشفت عن أن تكون مثلا أعلى وأن تكون فرضا وادعت بلوغ الواقع ، ولما شامت الخروج عن حدود العلم طمحت إلى أن تصير ميتافيزيقا . لكن الذرة تصور ؛ لأنها كالخط المستقيم ، والمتوازي ، واللامتناهي عند الرياضيين : أي موضوع لتعريف (٤) ، والتوفيق بين المتناقضات الذي يبدو أن الذرة تتضمنه ينبغي أن يطلب من الميتافيزيقا . وعلى الميتافيزيقا إذن أن تستنتج ، وعليها أن تبحث لماذا لم يستوعب العلم

(٢) الكتاب نفسه ١٣

(١) الكتاب نفسه ص ١٠ - ١١

(٤) الكتاب المذكور ص ١٧ -

(٣) الكتاب المذكور ص ١٦

الواقع ، ولماذا تنجح الكمية جزئيا ، وتحقق جزئيا أيضا ضد المتصل ، (١) .
 وقالعلم ليس إذن غير نصف عمل العقل ، إنه يدخل بعد الأوان في الوجود ،
 مع العدد ، تعيينات استثنائية تجعلنا ندركه في سكونه وفي ضرورته ، لكن
 للارتفاع إلى النشاط ، وهو ماهية الوجود ، وإلى التلقائية : هذه العلة الأخيرة
 للضرورة ، من أجل العثور على التعينات الديناميكية للوجود الفعالي المتغير ،
 فإنه ينبغي على العقل أن يطلب إلى العلية ما يكمل عمل الكم . وأخيرا فإن الذرة ،
 هذا التصور الرياضي ، الذي لم يكن له في المكان والزمان وجود نسبي ، ربما
 سيقدونا ، من فوق المكان ومن فوق الزمان ، إلى وحدة وجود يضنم ويتم
 بنفسه ، ملقيا في المدة ظل فعله المجدد الخلاق ، وفي الامتداد ظل النتائج الممتحنة
 المثبتة الماضية التي كأنها مانت ، وهكذا يختفي المتصل ومعه يختفي الذرة ، كلما
 ارتفعنا نحو الفعاليات والوحدات الحقيقية ، وهي مجرد انعكاس لها ، ونحو
 الذرات الروحية Monads والأرواح (أو العقول) (٢) . وهذا التصور
 للذرية يميز كل موقف هانكنا : فعلى الرغم من نزعة الكنتية فإنه يتجاوز
 كنتية ما من لينتس . وهو يقر بضرورة الميتافيزيقا بوصفها مواصلة للعلم
 حيز تفتح إلى تصور روحى وميتافيزيقي للحقيقة الواقعية . بل يمكن التحدث عن
 قرابة وثيقة بين هانكان وبرجسون ، بمعنى أن كليهما يمثل فلسفة في الصيرورة
 والحركة ، مع هذا الفارق قطعا وهو أن هانكان يعثر على الصيرورة والتغير في عالم
 الظواهر وفي عالم ما بعد الطبيعة . وهو يتحدث عن عدم جدوى الجواهر الثابتة (٣) .
 ويقول : « كل شيء إذن تغير ، خارجنا وداخلنا ، من أطف وأخفى انفعالات
 النفس حتى الصخور المحترقة وحتى الجرانيت المطمور تحت الطبقات العميقة ،
 الذى يتجلى ببطء بواسطة العمل المتواصل طوال القرون الذى تقوم به ردود

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٠ - ٢١ .

(١) الكتاب المذكور ص ١٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٦٥ .

الفعل الكيميائية ، وتحمله الأرض في حركتها المستمرة وهي تدور ، وتحركه - على الأقل في أجزائه الأخيرة - أقل تغيرات الأحوال الكهربائية أو درجات الحرارة (٢) ، كذلك نجد أن تصور هانكان للعرفة العلمية يذكر بتصور برجسون ، بمعنى أنه يؤكد أن العلم لا يقود عقلنا إلا إلى وصيد الواقع ، ولا يصل أبداً إلى إدراك ما هو جوهرى يتجاوز العرض ولا يتعدأ بداً إلى صميم الصيرورة الحقيقية (٣) .

فلا إدراك لقوانين الصيرورة الحقيقية فإن من الضروري إذن في نظر هانكان ، أن نبدأ من العلية وأن نكمل إذن العلم بواسطة الميتافيزيقا . فبينما يلغى العلم متابعة الظواهر في مجراها الوضعي ووصفها وتصنيفها والعثور - باسم القوانين - على إضافاتها الثابتة ، فإن الميتافيزيقا تهدف إلى أكثر وأقل معا : إنما تهدف إلى أكثر ، بمعنى أنها لا تتمتع بردا مجموع المختلط للظواهر إلى سلاسل منتظمة من حدود متعاقبة كما يفعل العلم ولهذا تسمى للوصول إلى العلة نفسها لتعاقبها وللقوانين العلمية التي تحدد هذه العلة ، وبالجملة تنشأ الوصول إلى قوانين الصيرورة والفعل التي منها تنبثق الوقائع والقوانين الإيجابية المجردة للوقائع ، وهي أيضا تهدف إلى أقل ، بمعنى أن الظموح لاكتشاف الأحوال الجوهرية لتطور الموجود بقدر الطائفة الإنسانية ، لا يمكن دون وقوع في الجذون أن يمضى حتى الأمل في العثور على كل الوقائع الملاحظة بالعلم وكل أحوال الوجود - حتى أدق التفاصيل بواسطة استنباط يجعل من عقلنا فكرياً خلافاً (١) . وهانكان يشاؤك البكنتية في التصور القبل للعلم . ويقول : « إذا كان هناك نقطة جعلها نقد ، كنت فوق كل متناول فهذه النقطة هي أن صفة اليقين المطلق ، الذي ينتسب إلى قضايا الهندسة ينشأ عن كونها جميعا بغير استثناء ، سواء كانت تعريفات ومصادرات أو نظريات ترجع إلى تركيب تصوراتنا نحن في المسكان الذي يسمح بذلك (١) » . لكن هانكان ،

(١) الكتاب نفسه ص ٣٠٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣١٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٨٩ .

يوصفه ميتافيزيقيا ، يعتقد أنه ينبغي عليه أن يتجاوز لأدوية كنت . قال
 « إن ما لا نستطيع أن نجادل فيه طويلا بعد ، لو وضعنا مع كنت عند أصل
 كل تجربة استدعاء الشيء في الذات ، هو ضرورة القيام بخطوة أكبر ثم - إن لم يكن
 أن نمرز إلى الواقع نفسه علاقات لا يمكن أن تنشأ إلا في شعور محسوس ، فعلى
 الأقل أن نرجع هذه العلاقات نفسها إلى علاقات للأشياء وكأنها أساسها ، علاقات
 نترجم عنها في نظرنا . ولهذا السبب ، وله وحده ، يصبح من المشروع استبدالها
 بها (١) . فالشكل ليس إذن نتاجا اعتباريا لتركيب قام به الفعل ، بل هو يناظر
 الواقع : فالشكل والمسكان بوجه عام ، على الرغم من أن كل الأجزاء فيه
 توجد معا ، لها ميل إلى تمثيل التغير وعشقه المحسوسة (٢) . والامتداد
 ذو الشكل له أساس من الواقع . وبالجملة فإن بين شكول الامتثالات الصادرة عنا
 والواقع المعطى يوجد نوع من الانسجام الأزلي بالمعنى الذي قصده ليبنتس وقانون
 العملية ، وكذلك الزمان والمسكان ، ليست بغير قرابة مع القوانين الغامضة
 للواقع (٣) .

ومع ذلك فإن هانكان يود أن يستبدل بالانسجام الأزلي الذي يعطى مرة
 واحدة وإلى الأبد ، انسجاما آخر يتوالد باستمرار عن طريق الطاقة الحية
 للأشياء . وهذا النقد لمذهب ليبنتس يرتبط ارتباطا وثيقا بتصور الصيرورة لدى
 هانكان بوصفها جوهر الواقع . فهو يأخذ على ليبنتس عدم إدراكه للتضامن بين
 الذرات الروحية فيما بينها وتضامن العالم ، وهو يرى أن الفرد الحقيقي متضامن
 مع نفسه ، وفي الوقت عينه هو متضامن مع العالم (٤) . وثم ، تناسب تدريجي

(١) الكتاب نفسه من ٤١٧ - ٤١٨ .

(٢) الكتاب نفسه من ٤١٢ .

(٣) الكتاب نفسه من ٤٢١ ، ٤٥١ وما يتلوها .

(٤) الكتاب نفسه من ٣٨٢ .

مستمر بين كل أجزاء الفرد لا يمكن تحديده - وفقاً للتعبير الأثير عند لينتس -
بغير أنه انسجام أو مفهومية كلية . لكن بينما لم يستطع لينتس - بسبب عدم
إدراكه لتضامن الذرات الروحية فيما بينها - أن يعثر في مثل هذا الانسجام
إلا على شكل من الضرورة لا يرحم ، وجد فيه هانكان عمل الأشياء ، عمل
الإمكان إن لم يكن عمل الحرية ، وله من القيمة عند كل فرد بقدر ما يسهم
فيه ويتعاون معه بكل طاقته (١) .

أدريان نافي (١٨٤٥ - ١٩٣٠)

والسعى لتجاوز الوضعية التجريبية ذات النزعة العلمية يتجلى أيضاً في التيار
الثاني قياً يتعلق بمشكلة تصنيف العلوم التي تشغل ، كما هو معروف ، مكانة
أساسية في إنتاج كونت . والمؤلف الرئيسى للفيلسوف أدريان نافي ، من جنيف
(بسويسرة) وعنوانه : « تصنيف العلوم : الأفكار الرئيسية في العلوم
وعلاقاتها » (٢) ، محاولة مهمة جداً في هذا الباب . ونافي يجد أفكار ودعاوى بعض
أنصار نقد المعرفة العلمية مبالغاً فيها إلى حد ما . ويرفض كل سد محكم بين العلم
والفلسفة ، بل يذهب إلى حد الإقرار بإمكان ضرورة الفلسفة العلمية . لكنه
من ناحية أخرى يتحدث أيضاً عن حدود المعرفة والتفسير العلميين (٣) . « إن
العلم المتفطن يعرف حدوده ، ويعرف أنه جزئى ، ناقص ، ويشعر بأنه يسبح في
الأسرار ؛ ولا يدعى لإغلاق النوافذ التي تسعى النفس الإنسانية لفتحها على العالم
الآخر (٤) » . كذلك يسعى أدريان نافي لبيان أن العلم ، بالمعنى الصحيح ، ليس
جبرياً ، ويسمح بالايان بالحرية (٥) ، لكنه يود خصوصاً أن يتجاوز تصنيف

(١) الكتاب نفسه ص ٣٨٤ - ٢٨٥ .

(٢) الطبعة الثالثة ، محدودة تماماً . باريس ، السكان ، سنة ١٩٢٤ .

(٣) الكتاب المذكور ، استهلال الطبعة الثالثة ، ص ١١١

(٤) الكتاب المذكور ص ١١١

العلوم عند فرانسز بيكون وأوجست كونت . فعنده أن العلوم هي إجابات عن أسئلة يضعها العقل لنفسه بمناسبة معطيات الحواس ، الخارجية أو الباطنة . وهذه الأسئلة يختلف بعضها عن بعض اختلافا عميقا ، واختلافها هو العلة في الفروق بين مجموعات العلوم . ويعد نافي مبدأ تصنيفه للعلوم أنه مبدأ ذاتي ، بمعنى أن الموضوع الحقيقي للعلم هو ما ينبغي على العاقل أن يبحث عنه . لكن كان في وسعه أن ينعى مبدأه هذا بأنه مبدأ موضوعي ، لأن المسائل التي يضعها العقل لنفسه بمناسبة معطيات الحواس ، الظاهرة والباطنة ، ليست مسائل اعتباطية ، بل ينبغي أن تنتج عن فهم دقيق لما ينبغي أن يبحث عنه . وينبغي أن تقرر روابط مستوية بين العقل والواقع الكلي . وهذه الروابط لا تتوقف على العقل وحده ، بل وعلى الحد الآخر أيضا ، وهذا المعنى هي موضوعية (١) .

وما يميز تصنيف العلوم كما رسمها نافي هو أنه لا يستند إلى أنواع الخدمات المختلفة التي يمكن العلوم أن تسديها إلى الإنسان ، بل يستند إلى طبيعة العلوم . والروابط القائمة فيما بين بعضها وبعض . وثم ثلاث مسائل علمية أساسية : (٢) (١) ما الذي هو ممكن (وما الذي هو غير ممكن) ؟ (٢) ما الذي هو واقعي . (وما الذي هو ليس واقعياً) ؟ (٣) ما الذي هو خير (وما الذي ليس بخير) ؟ وعن هذه الأسئلة الثلاثة تجيب ثلاثة أصناف من العلوم : (١) علوم القوانين : أي العلوم النظرية théorématique ، (٢) علوم الوقائع : التاريخ ، (٣) علوم القواعد الناموسية Canouique (٢) .

ونافي ، في القسم الأول من كتابه ، يتناول المجموعة الأولى من العلوم . ويبدو له أنه وفقاً لمبدأ التزايد في التعقيد فإن علوم القوانين يمكن توزيعها بين ست مجموعات أساسية هي : علم القانون nomologie ، الرياضيات ، الكيمياء

(١) الكتاب المذكور ص ٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٩ .

والفيزياء ، بيولوجيا الجسم ، علم النفس ، علم الاجتماع . والفصل الذى عقده للبحث فى علم القانون *nomologie* هو من غير شك أكثرها أصالة . إن موضوع علم القانون هو القانون ، ومنهجه هو تحديد علاقة ما بين الحدود بالتغاضى عن طبيعة هذه الحدود . فالقانون عبارة عن توف (١) ضرورى ضرورة مشروطة بين حدين ، والقضايا التى نحاول بها أن نصوغ القوانين تسمى نظريات *théoremes* ، والقانون علاقة بين حدود مختلفة حقاً ، إنه علاقة تركيبية لتحليلية . لكن مهما يكن من ٤ ومهما فإنها تظل فردية . وأما القوانين فإنها لا توجد فى الواقع ، لكنهما فى شرطيتها ذات ضرورة كلية (٢) .

وبمتابعة سلسلة علوم القوانين وبالذهاب من الأبسط إلى الأفل بساطة ، يضع ناثى الرياضيات فى المرتبة الأولى ، والعلوم الرياضية وهى عديدة جداً ، يمكن تصنيفها فى ثلاثة أنواع : علم الحساب ، الهندسة ، علم الحركة *cinématique* (٣) . وعلم الحساب هو علم الممكنات العددية وتوقعاتها *Dépendances* (بعضها على بعض) الضرورية ، وفى الهندسة يتعاقب الأمر بإمكان الممثل (٤) . وعلم الحركة يدرس توانين حركات الأشكال . وموضوعه على نحو أدق ، هو ممكنات حركة الأشكال والعلاقات الضرورية للتوفيق بين هذه الممكنات بعضها على بعض (٥) .

والعلم الثانى من علوم القوانين هو الكيمياء الفيزياء ، وفيه نعثر على كل معانى العلوم السالفة (الأعداد ، والمقادير ، الأشكال ، الحركات) ، لكن إلى

(١) (أى توقف شيء على شيء *dépendance*)

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٢ — ٢٣

(٣) الكتاب المذكور ص ٥٣ — ٥٤ (٤) الكتاب المذكور ص ٦٦

(٥) الكتاب المذكور ص ٧٥

(م ٢٤ — القاسفة)

علم الأرض ، الميكانيكا السماوية ، علم المعادن ، علم الآثار العلوية ، الخ)
٢ - تاريخ العالم النباتي ؛ ٣ - تاريخ العالم الحيواني ، ماعدا الإنسان ، ٤ - تاريخ
نوع خاص جدا من الحيوان ، هو الإنسان . غير أن هذه التميزات ليست أقساما
منفصلة ، إمثل تلك القائمة بين مختلف العلوم النظرية : ففي الواقع العيني
كل شيء يؤثر في كل شيء ، وليس ثم هوة لا يمكن عبورها (١) :

وفي العلوم الناموسية أيضا - وهي موضوع القسم الثالث من كتابه - الموضوع
هو الامكانيات . فهذه العلوم ترسم برنامج الخير الممكن للإنسان ، الخير الذي
يمكن الإرادة الإنسانية أن تحققه . وليس ثم أخلاق مطلقة فإ هو السلم الحقيقي
للقيم ؟ وما هي النتائج التي ينبغي علينا أن نريدها على حساب نتائج أخرى أولى
منها ؟ على هذه الاسئلة يجيب العلم الذي يسميه نافي باسم ناموسية الغائية . ويسمى
باسم الناموسية العملية (أو ناموس العمل) نظرية الوسائل الجيدة التي في خدمة
الغايات امثلى ، وبعبارة أخرى نظرية الفعل الحسن (٢) . وهناك غايتان للفعل :
اللذة (السرور ، السعادة) والحقيقة ، وإن مختلف أشكال الواجبات لتبشيرا من
كون من يفعل يمكن أن يريد هذه الخيرات : إما لنفسه ، أو لغيره . ويلج نافي
في توكيد ضرورة العناية بشعور التضامن فيما يتعلق بالعلاقة بين الفرد والمجموع
وكذلك بين مختلف الجماعات والشعوب . وفي هذا الاتجاه يقدم بعض إرشادات إلى
إمكان تحقيق مجتمع حقيقي فوق الأمم يجمعها كلها في وحدة (٣) .

وفي كتاب : الحرية - المساواة - التضامن : مبحث في التحليل (١) يقدم
إلينا نافي نتيجة تأملاته في أسس الديمقراطية المنبثقة عن الثورة الفرنسية . ونحن
هنا بإزاء دراسة نفسانية واجتماعية أكثر منها قانونية أخلاقية : ونافي ينصرف
عن الصيغة : حرية ، مساواة ، إخاء ، ليقول بالصيغة : حرية ، مساواة
تضامن ، لأن كلمة تضامن ، تمثل علاقة تختلف عن المساواة ، ويحاول أن

(١) الكتاب المذكور ص ٢٠٩ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٣٥ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٣١٤ - ٣١٦ .

(٤) لوفزان ، عند الناشر بأبواب سنة ١٩٢٤ .

يقدم تعريفاً علمياً لهذه العلاقة . ونافى يفهم من الحرية لحرية الإرادة التي لا يذكرها ، بل حرية التنفيذ ، حرية الفعل ، فإن يكون الإنسان حراً معناه إرادة القوة . والسيطرة على الطبيعة تسمى الحرية الفيزيائية ، والسيطرة على الكائنات الواعية الشاعرة تسمى الحرية الاجتماعية ، وفكرة الحرية الاجتماعية تتضمن فكرة العلاقات الاجتماعية . وكل إنسان يسيطر إلى حد ما ، وإلى حد ما يكون أيضاً مسيطراً عليه . ويمكن تخيل نظام اجتماعي يمكن الوصول فيه إلى تحقيق نوع من حرية الجميع . والمساواة ليست هي الاطراد Uniformité ، ولا استبعاد الاختلاف أبداً . ومن الناحية الاجتماعية يميزنا في بين الحرية وبين التعامل بالمثل réciprocité أو المساواة في التبادل والمساواة في الموازنات bilans الفردية . وهذه المساواة معناها أن حواصل جمع متغ فردين أو أكثر تظل متساوية . وأخيراً نجد نافي ، في الفصل الذمه عقده للتضامن ، يسمى لبيان حقيقة وضرورة الاعتماد المتبادل والتعاون في الحياة الفردية والاجتماعية والدولية ، مستعينا في بيانه بالأمثلة والبراهين . وهو يبين أن روابط التضامن ممكنة ومرغوب فيها ليس فقط في المصالح المشتركة بل وأيضاً في المصالح المتعارضة . وهذا المبدأ ، حين يطبق على العلاقات بين الدول ، فإنه يمكننا من استخلاص نتائج مهمة لتنظيم عصبية الأمم تنظيمياً كلياً جامعاً حقاً .

إدمون جوبلو (١٨٥٨ -)

نظريته المعرفة عند إدمون جوبلو يمكن عدها محاولة للتوفيق بين الوضعية المثالية . وأهم أبحاثه من وجهة نظر هذا البحث هي « بحثه في تصنيف العلوم ، (باريس ، سنة ١٨٩٨) ؛ « مبحث في المنطق » (باريس كولان ، سنة ١٩١٨) نظام العلوم : الحق ، المعقول ، الواقعي ، (باريس ، كولان ، سنة ١٩٢٢) منطق الأحكام التقويمية (باريس ، كولان ، سنة ١٩٢٧) (١) وجوبلو ، شأنه ، شأن

(١) كذلك أصدر جوبلو « معجم الألفاظ الفلسفية » (باريس ، كولان سنة ١٩٠١) وكتبها كثيرة عن الموسيقى وتحت عنوان : « الحاجز والمستوى » (باريس ، أسكان ، سنة ١٩٢٥) أصدر جوبلو دراسة اجتماعية عن البورجوازية الفرنسية وشعورها الطبقي . وفيه يدخل سيرا =

معظم معاصريه في فرنسا ، متذبح اقترباً عميقاً بالقيمة العظمى التي للمعرفة العلمية ويقول : « لافلسفة خارج نطاق العلم . إن هاهنا علوماً فلسفية أكثر من غيرها ، وهاهنا طرائق متفاوتة القدر من الفلسفة في علاج العلوم . لكن لا توجد معرفة فلسفية متميزة من المعرفة العلمية ، ولا موضوع للفلسفة متميز عن موضوع العلوم » (١) وجوبلو يرفض كل ميتافيزيقا ، وينظر إلى الفلسفة على أساس أنها علم وضمي . صحيح أن جوبلو يحسب نفسه يتبعد عن كونت لأن الوضعية تحرم كل ميتافيزيقا . ومع ذلك فإنه يؤكد : « أن المشاكل الميتافيزيقية هي مشاكل أسئلة وضعية ، أي وضعت في عبارات غامضة قبل الأوان . فإذا حللناها اكتشفنا أنها لا معنى لها ، وأن الصعوبة في حلها ناشئة أولاً عن كوننا لا نعرف ماهو المطلوب بالدقة . فإذا ما حددت بالدقة وبرزت وأحكمت حدودها وأصبحت مفهومة فإنها تندرج تحت علم الوضعية » (٢) . لكن جوبلو من ناحية أخرى ، ينظر إلى تقدم المعرفة العلمية على أنه تقدم النزعة التجريدية . نحو النزعة العقلية في كل مكان يبدأ العقل من التجربة ، لكنه لا يتوقف عندها . وجوبلو - مثل سائر أنصار التيار النقدي - يلح في توكيد الدور الحلال الذي يقوم به العقل في تشييد العلم .

والعلم النظري الخالص ليس معرفة الحقيقة الواقعية . « إنه ليس لوحه الكون بحال من الأحوال ؛ بل موضوعه هو قوانين العقل ، لقوانين الأشياء » (٣) . والعلم يمكن إذا أطاع مبادئ المنطق الحق وحين يحقق استقلال العقل بإزاء العاطفة والإرادة والتجربة غير كافية لتشخيص المعرفة العلمية . والتجربة ينبغي أن

أو تقدما من التمايز إلى التساوي ، من « الحاضر » إلى « المستوى » أو - والمعنى واحد - اختفاء لكل الأنواع المصطنعة من عليم المساواة وكذلك اختفاء المستويات الخداعة تمهيداً لظهور عدم المساواة الطبيعية : في العقل ، العلم ، والمعرفة ، والمعرفة ، والنزعة ، والنزعة (ص ١٦٠) .

(١) « نظام العلوم » ص ٢٥٦ .

(٢) « تصنيف العلوم » ص ٤ - ٥ .

(٣) « تصنيف العلوم » ص ٢٨٣ .

تفسر ، وهذا لا يتم إلا بالبرهان . والبرهان عبارة عن استخلاص نتائج ضرورية ، وصادقة عقليا من أحكام تجريبية . والاستقراء والاستدلال ليسا متعارضين ، بل كلاهما برهان . وللتجربة دور في الاستقراء ، ومع ذلك فإنه نتيجة البرهان الاستقرائي ليست حكما تجريبيا ، (١) ، والحقيقة لا توجد خارج المعرفة ، والحق ليس إلا الحكم الصادق . وبهذا المعنى فإن المنطق هو علم نفس العقل . ومع ذلك فإن المنطق لا يختلط بعلم النفس . ذلك أن المنطق ينظر إلى نفسانية العقل تحت ضوء معين ومن زاوية معينة . لأنه يتعامل مع شروط الحكم الفلسفي يفترض أنه ينزل عما ليس إياه ولا يدين بشيء للعاطفة والإرادة ، وكيف يمكن أن تؤسس المعتقدات على أسباب ، وكيف أن أحكاما يمكن أن تتعين بأحكام أخرى حسب (٢) .

ويرى جوبلو أن المنطق يتكيف بالحياة الاجتماعية ، بالحياة الاجتماعية وخصوصا اللغة ، هي التي توجه العقل صوب البحث عما هو كلي . لأن الفكر إذا اقتصر على أن يكون من عمل العقل وحده ، فإنه لا ينتسب بعد إلى العقل الذي تصوره وعمل فيه ، بل هو مشترك بين الناس ، (٣) . والإنسان يسعى للتفكير كما لو كان عقلا تخضبا بسبب وبوصف كونه كائنا اجتماعيا . إن الإيمان قد يكون نافعا أو ضارا بالفرد ، لكنه لا يمكن أن يكون صادقا أو كاذبا إلا بالنسبة إلى كائن اجتماعي . فالعقلية إذن نتيجة لامتداد العلاقات الاجتماعية ؛ وينبغي أن تقوم المعتقدات السككية مقام المعتقدات المشتركة في جماعة محدودة (٤) . ويرفض جوبلو المنطق الاستدلالي أو الموربي الخالص ، الذي يسيطر عليه مبدأ التناقض (وهو إذن في مقابل المنطق الاستقرائي ، الذي يسيطر عليه مبدأ العلية) . وليس من الحن أن ية إلى إن المنهج الاستدلالي يسير من العام إلى الخاص ، وأن المنهج الاستقرائي على

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٩ — ٣٠

(١) « بحث في المنطق » ص ٨٤

(٣) الكتاب نفسه ص ٣١

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٤ — ٣٥

العكس من ذلك يسير « من الخاص إلى العام » . ويبين جوبلو أنه في كل خطوة إلى الأمام يدخل البرهان حقيقة جديدة لم تكن متضمنة في المبادئ . لاصراحة ولا ضمنية . والبرهان خصب حقا خلاق فعلا . « وخطأ المنطق الصوري هو في خلطه بين علاقة التتالي وعلاقة التضمين » (١) . والخلاصة أن جوبلو يحدد على النحو التالي العلاقة بين الاستقراء والاستدلال : الاستقراء ، شأنه شأن الاستدلال (الاستنباط) عبارة عن تركيب تالي الحكم الشرطي مع مقدمه . لكن بينما التركيب يتم ، في حالة الاستدلال (الاستنباط) بعمليات يتحدد إمكانها ونتائجها بواسطة معارف سابقة ، فإنه في حالة الاستقراء ينطوي على عملية جرفية (اعتباطية) على الأقل ، ومن هنا ينتج أن التحقيق بواسطة المطابقة على الواقع هو أمر ضروري ، (٢) .

وجوبلو ، بنزعة العقلية ، يختلف عن ممثلي النزعة الاصطلاحية convention alismo والبرجماتية . وهو يقرب بوجود كثير من المواضع والاصطلاح والاعتباط في العلم . وكل علم قائم على البرهان المحض يستند إلى مواضع منطقية . ولما كان البرهان يقتضي دائما مبادئ ، فإن كل علم يقوم على أمور لا تقبل البرهنة عليها .

ومن الضروري اتخاذ رأى دون علم ، وذلك لأسباب عملية لا يمكن تبريرها عقليا . لكن لا يمكن أن نستنتج من ذلك الحق ولا الضرورة في تأسيس معتقداتنا على جهلنا ولا تأكيداتها على شكوكنا . ولما كان كل سعي المنطق هو إلى تحقيق استقلال العقل ، مادام كل دفاعنا ضد الخطأ هو أن نتأكد أن أحكامنا لا تتعين إلا بأحكام ، ومادام هذا المجموع من الصفات الأخلاقية والفضائل ، المسمى باسم الروح العلمية ، ومادامت نزاهة القاضي ، والأمانة والاستقامة وإخلاص الرجل المهذب - نقول مادام كل هذا مرده إلى تحرير الفكر من تأثير العاطفة

(١) الكتاب نفسه ص ٢٥٧

(٢) الكتاب نفسه ص ٣١١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٩٢ .

واعتباط الإرادة ، فكيف يتأتى لدواع ليست هي الأسباب أن تدعى بحق -
تحديد وتبرير قرارات تكون في الوقت نفسه أحكاماً ،

جاستون باشلار (١٨٨٤-)

يمكن أن نعد النزعة التقريبية النومينولوجية Approximationisme عند باشلار محاولة مهمة جداً لتجاوز الوضعية التجريبية ذات النزعة العلمية ، وللاقتراب من المثالية النقدية ذات النزعة العقلية . ذلك أن باشلار يبين بالمعنى فائقة عدم كفاية النزعة التجريبية العلمية . صحيح أنه ينبه إلى أن ثمة اعتراضاً من أخطر الاعتراضات على الأقوال المثالية ، وهو وجود خطأ لا سييل إلى إنكاره ، لا يمكن بطلعه أن يستبعد تماماً ، يرغمنا على الإكتفاء بالتقريبات (١) . وبهذا المعنى يتحدث باشلار عن معرفة تقريبية ، لكنه يقر بأنه إذا كانت فكرة ما منعزلة تحتفظ دائماً بطابع ذاتي مصطنع فإن الفكرة التي تصحح نفسها تقدم في تحديداتها المختلفة مجموعاً عضوياً . والمجموع هو الذي يتلقى العلامة الموضوعية . وبعبارة أخرى ، فإن الموضوع هو منظور الافكار . والمثالية تغزو ميدان فلسفة العلوم كله . والمذهب التجريبي المطلق يسوقنا إلى أفدح الصعوبات . ولن نستطيع أبداً تفسير إدراج الواقعة في نظام الافكار والمبادئ . وان نستطيع حتى تفسير الطابع البسيط للملائمة الذي هو العلامة الأولى على إمكان تمثيل واقعة ما (٢) . وعلى كل حال فإن اللحظة الحاسمة في معرفة الحقيقة الواقعية هي في نظر باشلار لحظة التحقيق vérification والامثال معاصر لنجاح الفكرة وامثالنا لا يمكن أن يتحسن ويصبح علمياً إلا بتحقيق تدريجي (٣) . وبالتحقيق يصبح « التقديم » présentation « امثلاً » représentation . والعالم هو « تحقيق » ، أنا ، إنه مؤلف من افكار محقة ، في مقابل العقل الذي هو مؤلف

(١) « بحث في المعرفة التقريبية » ، رسالة دكتوراه ، باريس عند الناشر فران ، سنة ١٩٢٧

ص ١٢ - ١٣

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٤٦ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٧١ .

من أفكار محاولة essayees . . . وهذا الشكل فإن تحديد الواقع لن يكون كاملاً أبداً ، ولا نهائياً أبداً (١) . ولإدراك المعرفة الواقعية في مهمتها الحية ينبغي وضعها قطعاً في تذبذبها ، عند النقطة التي تتلاقى فيها روح اللطافة مع الروح الهندسية (٢) .

وفي الدراسة النافذة التي قام بها باشلار بعنوان : «الشيء في ذاته والميكروفيزياء» (٣) . بين لنا أننا اليوم بعيدون كل البعد عن تلك الفلسفة العامة للتجربة في الفيزياء التي كانت ضيقها على حد تعبير بول فالري هي : «رد ما يرى إلى ما يرى» . وإننا نقول الآن ، إذا أردنا التعبير عن مهمة الميكروفيزياء الحقيقية : يلحن رد ما لا يرى إلى ما لا يرى ، مارين بالتجربة المرئية . وعينا العقل له التفوق منذ الآن فصاعداً على العيان الحسي . . . وشيئاً فشيئاً فإن الإحكام العقلي يقوم مقام الإحكام في التجربة المعتادة ، يقوم مقامها في القوة ، والميكروفيزياء ليست بعد فرضاً بين تجربتين ، بل هي بالأحرى تجربة بين نظريتين (٤) . والفيزياء الرياضية تجمع إذن روح اللطافة إلى الروح الهندسية . والفيزياء ليست بعد علم وقائع ، بل هي تكنيك معولات (٥) . فلم يعد الأمر ، كما كان يتردد في القرن التاسع عشر ، أمر ترجمة الوقائع المقدمة من التجربة . ترجمتها إلى لغة الرياضيات بل الأمر بالأحرى على العكس من ذلك يتعلق بالتعبير بلغة التجربة المشتركة عن الحقيقة الواقعية العميقة ذات المعنى الرياضي قبل أن تكون ذات معنى ظاهري *Phénoménale* . وتجربتنا في الميكروفيزياء هي دائماً رياضية مبثورة . والفيزيائي يقوم بتجاوبه مستنداً إلى الطابع العقلي للعالم المجهول . معقول فهو إذن موجود (٦) . *Cogitatur ergo est* والفيزياء الرياضية تناظر نوميولوجيا (على

-
- | | |
|---|----------------------------|
| (١) المكتبات نفسه من ٢٧٣ . | (٢) المكتبات نفسه من ١٠ . |
| (٣) «الأبحاث الفلسفية» باريس ، عند الناشر بوانان ، ١٠ ١ سنة ١٩٣١ - ١٩٣٢) من ٥٥ -- ٦٥ . | |
| (٤) المكتبات المذكور من ٥٨ . | (٥) الكتاب المذكور من ٥٩ . |
| (٦) المكتبات المذكور من ٦٠ . | |

(الاشياء في ذاتها) مختلفة كل الاختلاف عن الفينومينولوجيا (علم الظواهر) الذي يزعم المذهب التجريبي العلمي الإلتصاف فيه والإقتصار عليه . وعلم الاشياء في ذاتها هذا يوضح تكنيكاً للظواهر بواسطة ظواهر جديدة ليس فقط يؤثر عليها بل وتختزع بأسرها (١)، د والفزياء الرياضية أكثر من فكر مجرد ، إنها فكر مزود بطبيعة naturee (٢).

(١) الكتاب المذكور ص ٦١

(٢) الكتاب المذكور ص ٦٤ - ولذا ذكر من بين سائر كتب باشلار ما يلي :-

- « دراسات في تطور مشكلة الفزياء : الالتفات الحرارى فى الأجسام الصلبة » (باريس ، فرانك، سنة ١٩٢٨) ؛ « القيمة الاستقرائية لنظرية النسبية (باريس، فرانك، سنة ١٩٢٩) »
- (يضاف إليها : « الروح العلمية الجديدة » باريس سنة ١٩٣٤ ؛ « تكوين الروح العلمية » ، باريس سنة ١٩٣٨ ؛ « فلسفة لا » ، باريس سنة ١٩٤٠ ؛ « التحليل النفسى للنار » ، باريس سنة ١٩٣٨ ، « الماء والأحلام » ؛ باريس سنة ١٩٤٢ ؛ « فن شعر المسكن » باريس سنة (هياكلتك المدن » ٣١٠ باريس ، « المسكن سنة ١٩٥٠ ؛ « تجربة المسكن فى الفزياء المعاصرة » باريس ، « المسكن سنة ١٩٣٧ ، « العينات النظرية : بحث فى التصنيف » ، باريس عند الناشر بواغان سنة ١٩٣٢ ، « المسكنية المحركة فى السكيا الحديثة » ، باريس ، فرانك ، سنة ١٩٣٢
- « الهواء والأحلام » باريس سنة ١٩٤٣ ، « الأرض والأحلام السكون » باريس سنة ١٩٤٨ .
- « الأرض وأحلام الإرادة » ، باريس سنة ١٩٤٨ — المترجم .

(ب) الفرقة الثانية

الزعة العقلية النقدية

وننتقل الآن إلى الفرقة الثانية من التيار الكبير الثاني ، أى إلى المفكرين الذين سعوا إلى مواصلة المثالية النقدية بتأثير رنوفيه الغامر في بعض النواحي وبالتعلق بكنت وخلفائه في نواح أخرى .

ليونيل دورياك (١٨٤٧ - ١٩٢٣)

وتأثير رنوفيه يتجلى أولاً لدى تلاميذه ومعاونيه المباشرين : لدى برا Prat وفر . بيون Pailon وليونيل دورياك Lionel Dauriac وسنقتصر على تحديد جهودات دورياك لأنها تشهد إلى حد ما على مواصلة آراء الأستاذ (رنوفيه) (١) ودورياك يرى أن يضم إلى رنوفيه ، آخر أستاذته ، ولاهيليه وزيفيشون أستاذته الأولين - اسم صديقه بوترو : لقد قرأه إمكان قوانين الطبيعة ، قبل أن يحث في النقد العام ، وبعد أن اعتنق فلسفة الإمكان Contingence رأى نفسه ملزماً باعتماد النقدية الجديدة (٢) . ويمكن أن نتحدث عن مواصلة من جانبه لنقدية رنوفيه الجديدة نظراً إلى أنه سعى للكشف عن الروابط وألوان عدم الاتفاق بين مذاهب هؤلاء المفكرين المختلفين . وعند نهاية التحليل تجد أن موقف

(١) اسمهم لوى براتى كتاب رنوفيه : « الوادولوجيا الجديدة » . كذلك لفر « نقد مذهب كنت » لرنوفيه ، « والأحاديث الأخيرة » مع رنوفيه وعنوان رسالته للدكتوراه دو : « في فكرة الجوهر : أبحاث تاريخية ونقدية » . باريس سنة ١٩٠٥ . فارن أيضاً : « دين الأندجام » باريس ، سنة ١٩٢٣ .

(٢) « الاعتقاد والحقيقة والواقعية » ، باريس سنة ١٨٨٩ ، المقدمة ص ٢٠ ولتذكر من بين مؤلفات دورياك : رسالة الدكتوراه وعنوانها « فكرتنا للمادة والقوة في علوم الطبيعة » ، باريس سنة ١٨٧٨ ، ثم أبحاثه في تاريخ الموسيقى خصوصاً عن ريتشارد فاجنر ومايربير ، ثم « بحث في الروح الموسيقية » . باريس ، سنة ١٩٠٤ .

دوربايك يتفق مع موقف رنوفيه ، على الرغم من إعجابه الشديد بالديالكتيك العقلي للبقولات عند هاملان . وهو يأخذ بالنزعة الظاهرية Phénoménisme المنطقية مع نفسها ويتجاوز مذهب كينت في النقائض antinomies آخذاً بإحدى السلسلتين وهى سلسلة النقائض ويقول : « العالم محدود في الزمان والمكان . وتحت التأثير المزدوج لهوترو ورنوفيه يطرح الجبرية ويقول : « هل كل العوارض التى تصبح ظهور ظاهرة هى محدودة تحديداً سابقاً ؟ وهل هى عاضدة لقوانين ؟ إن العلم لا يستطيع أن يخبرنا بذلك ، لأن العلم لا يعرف كل شيء . إن تمت إذن جانباً من عدم اليقين ومن المفاجأة حتى في عالم الكائنات غير العضوية . بل إن في عناصر المادة الغليظة مبدأ لا منطقياً ، لا معقولاً ، يتأني على الضرورة ، ويتأني على العلم (١) ، . كذلك لا يعتقد دوربايك أن العلم الحديث ينبغي بالضرورة أن يتحالف مع خصوم العلل الغائية ، وإن كونه الكيمياء والفيزياء لا يتقاران لاعتبار الغايات - لا يعنى أبداً أنه ليس ثم مجال لتوكيد بعض الظواهر كى يستخلص منها الحجج المؤيدة لمبدأ الغائية (٢) ، . ودوربايك ، في كتابه « الاعتقاد والحقيقة الواقعية » ، يطرح الوضعية التجريبية من ناحية ، والميتافيزيقا من ناحية أخرى ، ويأخذ بالنقدية المنبثقة عن كينت . « إن الميتافيزيقا إما أن تكون علماً ، أو لا : لأن كل علم ذو نزعة توكيدية . والتوكيدية ، في الفلسفة على الأقل ، نزعة مرفوضة . فلم يبق للفلسفة غير اسم لها الحق في أن تتخلله ، وهو الاسم الذى تتجمله منذ عهد كينت وبدل دلالة دقيقة وجميلة على دورها ، ألا وهو : النقد . فلما لم يكن ثم شيء مما هو قابل لأن يفكر فيه ويرغب فيه ويحب ويراد أو يقرر - يمكن أن يفلت من مراقبة التفسكير ، فإن اسم « النقد العام » هو الاسم الصحيح للفلسفة (٣) . »

(١) « فكرتنا المادة والقوة » ص ٢٣١ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٨٦ .

(٣) « الاعتقاد والحقيقة الواقعية » ص ٣١١ .

وفي رأي دوريك أن الوضعية معناها موت الفلسفة ، لأنها تنفضي إلى الشك . والدواء الوحيد للشك هو المثالية - هكذا يقول دوريك مع لاشلييه (١) : ويود دوريك أن يضيف إلى « مخرجات الميتافيزيقا المحض » التي ميزها ورتبها رنوفيه مخرجة أخرى لهاها تأتي في المقدمة وهي : « الوضعية أو الفلسفة » ، ويمكن أن يعبر عنها بتعبير آخر فيقال : « إما المذهب التجريبي أو المذهب العقلي » (٢) ، والمذهب العقلي هو وحده المتفق مع تفضيل الفكرة على الشيء ، والقانون على الجوهر والخلق على التطور .

ودوريك - في كتابه الذي نشر بعد وفاته بعنوان : « الإمكان والمذهب العقلي » (٣) . يحاول أن يتغلب على النزاع بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي مستند إلى هاملان . ويبين أن كل الفلسفات العقلية وإلى حد ما العلوم الدقيقة نفسها قد أفسحت دائماً مجالاً للإمكان وأن فكرة الضرورة بالمعنى الذي لها عند هاملان لا تستبعد فكرة الحرية . ويعتقد دوريك أنه بهذا قد وسع إطار المذهب العقلي وجعل منه بذلك أنسب وسيلة لتكوين المعرفة . ويذكر على سبيل المثال المذهب الإمكان عند بوترو ، الذي ما كان له أن يظهر أبداً بدون التدخل المستمر من جانب الروح العقلية أو بالأحرى الروحية (٤) .

فرايزول (إيفلان) (١٨٣٥ - ١٩١٠) :

وتأثير رنوفيه ظاهر أيضاً في النزعة الغائية الميتافيزيقية الفعلية عند فرايزول إيفلان . فإن إيفلان يستخدم التمييز الارسططالي بين القوة والفعل ليتجاوز المذهب الماهري ، ويسعى لحل مشكلة اللامتناهي من وجهة النظر الميتافيزيقية . يقول : « إن اللامتناهي بمعنى اللامحدود Indéfini ، لأن اللامتناهي الكامل

(١) « موضوع الفلسفة » (مقال في « الحولية الفلسفية » ، سنة ١٩٠٩ من ١٧٣) .

(٢) المقال المذكور من ١٦٩ .

(٣) « صحائف في التاريخ والمذهب » باريس ، فران ، سنة ١٩٢٥ .

(٤) الكتاب المذكور من ١٦٩ .

لا يمكن أن يعقل — يرتبط ارتباطاً وثيقاً بصيرورة الظواهر لا بمطلق الوجود. وعلى العكس نجد أن الامتناهى ، الذى ينظر إليه عادة على أنه ضرب خسيس من الوجود ، يتضمن مع الثبات فى الواقع — التمام والكمال . إنه دائرة العلل الفعلية ، والأسباب الفعالة ، والموجود الذى له قوة الوجود ويضع نفسه ويسكنى نفسه بنفسه (١). واللامتناهى مستحيل أن يوجد خارجاً عنه وأن يتصور موضوعياً إنه لا يوجد إلا فى الفكر ، يوجد وجوداً بالقوة فحسب ، لأنه يمثل زيادة القوة على الفعل ، زيادة الملكة التى لا تفرغ على عمليات الملكة التى تفرغ وحدها (٢). والنقيضة متناه — لا متناه لاتستعمل على الحل ، فى نظر إيفلان ، إلا حين نسمى أنها ترجع إلى التنازع بين الخيال والعقل ، وإلى التعارض بين ما يبدو وما هو موجود (٣). ويعتقد أنه لا يوجد شيء حقاً لا يمكن تمثيله للخيال أو الحواس (٤) . ووصف الله بصفات الزمان والمكان اللامتناهيين ليس معناه إنكاره لحسب بأن تفرض عليه شروط الوجود والمقولات الخاصة بطبيعة محدودة ، بل هو أيضاً إدخال التناقض فى ماهيته واللامتناهى الكلى فى نفس الوقت (٥). وإيفلان يرى مثل كنت أن الإيمان بوجود موجود عال وخير إلى أعلى درجة يجد ملجأ أميناً فى القلب الإنسانى يحميه من كل هجمات العلم الطماع أو العلم القليل الاستنارة (٦).

وبينا نجد موقف إيفلان فى « اللامتناهى والسكم » موقفاً نقدياً فى جوهره فإنه فى « العقل المحض والنقائض » يسعى لتجاوز كنت بأن يبين أن الموضوعات antithèses ، لانقائضها antithèses صحيحة منطقياً فى نظر العقل المحض . فكل الموضوعات ذات موضوع مشترك هو الواقع ؛ وكل النقائض ذات موضوع

(١) « مجلة ما بعد الطبيعة والأخلاق » سنة ١٩٠٢ ص ٢٩٥ .

(٢) « اللامتناهى والسكم : دراسة عن تصور اللامتناهى فى الفلسفة والعلم » — رسالة

دكتوراه بجامعة بارس ، عند الناشر جرهميه باير سنة ١٨٨٠ ص ٢٥٩ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٦٥ . (٤) الكتاب المذكور ص ٢٠ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٢٤٨ . (٦) الكتاب المذكور ص ٢٥٨ .

مشترك هو المحسوس . فلنأخذ الموضوع الأول وهو ضرورة كون العالم متناهماً لماذا يكون متناهماً ؟ السبب بسيط وهو أنه زافى وينتسب إلى نفسه ، خارج كل خلق يقوم به الفكر ، فالمتناهى شكل جوهري لذن من أشكال الحقيقة الواقعية ، والبسيط أو غير القابل للقسمة هو شكل آخر ، وهذا ما يقوله الموضوع الثانى ، الذى لا يقل عقلية عن الأول . فإذا كان المتناهى والبسيط هما الشكلىن الضرورىن للواقع فإن العقل الذاتى ، الذى يؤكد الموضوع الثالث ، هو الواقع ذاته . فالواقع هو فى الفكر الإنسانى القطب الموجب . وتوكيد الواقع هو الموضوع الوحيد ، الموضوع المشترك بين كل الموضوعات ، بينما تؤكد المحسوس من ناحيته هو تقيض الموضوع الوحيد ، تقيض الموضوع المستمر تحت سائرهما ، فلم يكن ثم ، ولا يوجد ولن يوجد أبداً غير تقيض موضوع واحد هو الذى يضع الواقع والمحسوس — فى الفكر وفى الطبيعة ، فى الداخل وفى الخارج — يضعهما فى تصاحب مستمر وتعارض مستمر أيضاً (١) . وفى كل تقيض موضوع الحد الموجب هو الذى يمنح الحد المقابل له النور والمعقولة (٢) .

فكتور بروشار (١٨٤٨ - ١٩٠٧)

كتب فكتور بروشار رسالته للدكتوراه ، فى الخطأ (٣) تحت تأثير كنت رنقذبة ونوفيه الجديدة ، وفيما بين أن الخطأ عرض وهو تبها لذلك

(١) « العقل والنقائض : بحث نقدى فى الفلسفة الكنتية » باريس ، ألكان سنة ١٩٠٧

٣٠٦ - ٣٨٠

(٢) الكتاب المذكور ص ٣١٢ .

(٣) باريس سنة ١٨٧٩ . وقد رأى بروشار نفسه مضطراً فيما بعد إلى نقد المذهب النقدى وخصوصاً فكرة الواجب عند كونت ، مقترناً من مذهب السعادة eudémonisme راجع : « الأخلاق القديمة والأخلاق الحديثة » باريس ، سنة ١٩٠٠ ، دراسات فى الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة ، باريس ، ١٩١٢ . وقد أصبح كتابه « الشكك اليونانيون » (سنة ١٨٨٧) . كتاباً كلاسيكياً فى موضوعه .

(م ٢٥ — الفلسفة)

لا يعوق اليقين (١). وهو يرفض المثالية التوكيدية (الدوجماتية) كما يمثلها أفلاطون وديسكارت وأسمينوزا، لأنهم يقولون بأن الفكر هو الوجود، وليس ثم إذن. مجال للخطأ. والأمر بخلاف ذلك تماماً إذا اتخذنا موقف النقدية الجديدة. فالحق أنه لا حقيقة في الأفكار، إذا قصدنا بالأفكار العناصر غير القابلة للرد في المعرفة... والحواب والخطأ لا يمكن أن يظهر إلا في الروابط التي نقيمها بينهما. وهو ما يبر عنه عادة بقولنا ليس ثم خطأ إلا في الحكم (٢). والخطأ، وكذلك الصواب، فعل إداري. واليقين هو دائماً فعل اعتقاد، والاعتقاد هو وجوده فعل إرادي. وهذا للفعل حر. فلا الوضوح المنطقي للفكرة، ولا شدة العاطفة كافيان تماماً لتحريره على نحو لا يخطئ. واليقين ليس أبداً اعتقاداً مغتصباً وليس هو انتصار العقل على الإرادة، بل ينشأ عن الاتحاد الانسجائي التلقائي الأَخْلَاقِي في نهاية التحليل، بين العقل والإرادة. ونفس الاعتناق يمكن إعطاؤه للخطأ. فيمكن المرء أن يكون أو أن يعتقد أنه متأكد من الخطأ، كما هو من العواب. فالخطأ إذن، حينما ننظر إلى فعل الاعتقاد الذي يكونه، هو أمر إيجابي إذن. ونحن نخطئ لأننا أحراراً (٣) فإذا سلمنا في اتجاه المذهب النقدي، بأن العقل لا يمكنه أن يبلغ الأشياء في ذاتها، فسيضطرب المرء إلى رفض تصور الخطأ على أنه عدم (بوصفه ينشأ عن سوء استعمال ملكاتنا)، كما تفعل المثالية التوكيدية (٤). فالخطأ لا يرد إذاً إلى العدم المحض. وينبغي أن نعد الحكم الكاذب إيجابياً إيجابية الحكم الصادق. لئلا يمتثلان في ذاتهما، بل يختلفان بتحديد خارجي (٥). ومن الخطأ أن نميز بين العقل والخيال لتفسير وقوع الخطأ وأن نحمل الخيال وزر كل أغلاط العقل وكأن الخيال كبش فداء. إننا لا نخطئ رغم أني كائن عاقل، ولسكي لأنني كائن عاقل (١) والخطأ والصواب ليسا في الأصل مختلفين اختلافاً أصلياً. فأية ناحية اتجهنا فإن الفهم معناه الحزر، لأن الحقيقة

(٢) الكتاب المذكور ص ٧٤.

(٤) الكتاب المذكور ص ١٣٥.

(١) « في الخطأ » ص ٧.

(٣) الكتاب المذكور ص ١٣٣.

(٥) الكتاب المذكور ص ١٣٦.

(٦) الكتاب المذكور ص ١٣٣.

ليست أبدا غير فرض تأيد ؛ والخطأ ليس أبدا غير فرض تفند، (١) والفيلسوف الناقد متسامح : إنه يقر تجربة الخطأ (٢) .

رؤى ميدان الأخلاق يحاول بروشار أن يتجاوز مذهب كمنت المضاد لمذهب السعادة . إنه يهيب « بالأخلاق إلى نيقوماخس لأرسطوطاليس » ، ويطالب بأخلاق عقلية وعلمية ؛ غرضها الأسمى هو البحث عن السعادة (٣) . وعلى هذا فإن فكرتي الواجب والآمر لن يكون لهما محل . فالآمر إذن هو الفصل التام بين الأخلاق واللاهوت ، وبالتالي بين الأخلاق والميتافيزيقا ، وإنزال الأخلاق من السماء إلى الأرض وجعلها دنيوية بمعنى ما (٤) .

هنري ماريون

وهنري ماريون كتب مؤلفه بعنوان : « التضامن الأخلاقي » ، (٥) تحت تأثير رنوفيه الغامر ، وفيما يتعلق أولا بكلمة « التضامن » كتب تعليقه يقول : « استعرت هذه الكلمة من فيلسوف أخلاقي عميق استعملها به هنا ، وكان أول من بين بصراحة أهمية الظواهر الأخلاقية التي أقوم هنا بدراستها راجع كتبه » . « أبحاث في النقد العام ، البحث الرابع ، المدخل إلى الفلسفة التحليلية للتاريخ » . « النقد الفلسفي » ، في مواضع مختلفة وخصوصا السنة الرابعة برقم ٢٧ ص ٥ ، رقم ٤٢ ص ٢٤٢ الخ وقراءتي لرنوفيه هي التي أوحى إلى هذا البحث . ويسعدني أن أنتهز هذه الفرصة لأعبر عما أدين به له . »

(١) الكتاب المذكور ص ١٣٢ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٠٨ .

(٣) « الأخلاق القديمة والأخلاق الحديثة » (« المجلة الفلسفية » يناير سنة ١٩٠١ ، ص ١١)

(٤) المقال المذكور ، ١١ - ١٤ .

(٥) وعنوانه الفرعي : « بحث في علم النفس التطبيقي » ، باريس ، عند الناشر جرميه باير

Germet Baillères ، سنة ١٨٨٠ .

- وماريون يقصد من التضامن الأخلاقي « مجموع الظروف التي تتضافر ، مع مائتا من حرية ، على أن تجعلنا أخلاقيا ما نحن عليه » (١) .

إن كل شيء فينا يتماسك ، ويتسلسل من زمن إلى آخر . فإنا نحن عليه الآن . ينشأ جانب كبير منه مما كنا عليه بالأمس ، ويقرر ما ستكون عليه وما سنعمله غدا . فالإنسانية بأسرها ، إن لم تكن المجموع الهائل من الجماعات الموجودة معا ، ذوات الروابط المتفاوتة فيما بينها ، والتسلسل اللامحدود من الأجيال التي يتوارث بعضها بعضا ؟ إن التضامن هو القانون النكلى للعالم الأخلاقي . إنه يحكم الفرد ، ويحكم الجماعات ، ويحكم النوع كله (٢) . فكل شيء يتماسك في مجرى الحياة وكل شيء يتماسك في السكائن الحية ، في أية لحظة اعتبرناه . إن التضامن ليس سكونيا (استاتيكا) بحسب ، بل وأبضا ديناميكيا ، إن صح هذا التعبير . فن . الناحية المادية ما أفعله اليوم ليس بغير علاقة مع ما فعلته بالأمس ، وليس بغير تأثير فيما سأفعله غدا (٣) .

جان - جاك جور (١٨٥٠ - ١٩٠٩)

جان - جاك جور ، وإن كان من جنيف ، فإنه فرنسي الأصل وتأثره خصوصا إنما هو بنقدية رنوفيه . وكتابه الرئيسي في هذا الباب هو « الظاهرة » (٤) . وهو يسمى مذهبه باسم « المذهب الظاهري » Phénoménisme . يقول : « إن الفلسفة العامة ، وهي تمثل العلم في مواجهة المبتاعين يقا ، ينبغى عليها أن تبحث عن موضوعها في الظاهرة بحسب ، أي في عالم الشعور » (٥) . وبعبارة أخرى موضوع الفلسفة هو دراسة رد وتحديد التنوعات النهائية للتجربة ، أو التنوعات النهائية للظاهرة أو الشعور (٦) . وفي الظاهرة يوجد عنصران ، كأنهما وجهان لنفس الواقع

- | | |
|-------------------------|---------------------------------|
| (١) الكتاب نفسه ص ٤٥ . | (٢) الكتاب نفسه ص ٤٦ . |
| (٣) الكتاب نفسه ص ٢٨٨ . | (٤) باريس ، السكان ، سنة ١٨٨٨ . |
| (٥) الكتاب نفسه ص ٧٨ . | (٦) الكتاب نفسه ص ١٠٠ . |

وهما متحدان لا ينفصلان وأعني بهما : عنصر الاختلاف ، وإليه يرد الفعال ، وغير المستقر ، واللاذ وغير العلى والمطلق والجر والتمتاهى وعنصر التشابه ، وإليه يرد غير الفعال ، والمستقر ، وغير اللاذ وما هو على ، وما هو على ، وما هو محدود واللامتناهى . كذلك يتوالى فى الظاهرة عنصران متحدان لا ينفصلان ، وكأنيهما لحظتان فى واقع واحد ، وهما : العنصر النفسى ، وإليه يرد ما ليس بعلى والزمان والأنا والعنصر الفزيائى ، وإليه يرد ما هو على ، والمكان ، واللا - أنا . وأخيرا فى الظاهرة يتلاقى عنصران متحدان لا ينفصلان ، وكأنيهما يقومان بتجزئ الواقع إلى موجودات متميزة ، وهما : الوجود ، وإليه يرد المتصل ، والبسيط ، والكيف ، واللاوجود وينظره المنفصل ، والمركب والكم .

وجور فى كتابه الثانى : « الأنواع الثلاثة من الديالكتيك » (١) ، يعرض مذهبه الظاهرى ، الذى يقول إن وقائع الشعور التى يحاول الديالكتيك تنسيقها : لا معنى لها خارجا . ووقائع الشعور تصبح كل الحقيقة الواقعية . وحوادث العالم الفزيائى والنفسى التى تعتقد أنها خارجة عنها هى وقائع شعور ولا شئ غير ذلك . والحقيقة الباطنة التى سماها الفلاسفة الأقدمون باسم النفس هى وقائع شعور ، ولا شئ غير ذلك . الوجود هو الإحساس (٢) . فالظاهرة وعالم الشعور هما شئ واحد إذن . وجور بالمذهب الظاهرى يأمل أن يتجاوز فى نفس الوقت النزعة الدوجماتية التجريبية والعقلية . ومهمة الفلسفة فى نظره هى خصوصا إظهار الأنواع الثلاثة من الديالكتيك ، أى الديالكتيك النظرى (العلم) ، والديالكتيك العملى (الأخلاق) والديالكتيك الدينى (٣) .

وموقف جور الفلسفى موقف ثنوى صريح . فعنده أن ثمت مبدائين كبيرين

(١) جنيف ، عند الناشر جبورج ، سنة ١٨٩٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٥ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١١ - ١٢ .

للعرفه والواقع الإنسانيين . ميدان ما يقبل التنسيق وميدان ما لا يقبل التنسيق ،
النمو الامتدادى للعقل ونموه فى الشدة والميدان الأول يشمل : العلم ، والأخلاق ،
وعلم الجمال ، والمجتمع . والثانى يشمل : الدين وموضوع العلم هو الكشف عن
وتنسيق الوقائع الفيزيائية ، والبيولوجية ، والرياضية ، والنفسية ، الخ وفقاً
للتشابه ، ومشاهدة أصناف متزايدة المعنى وصياغة قوانين متزايدة العموم والثبات .
وبهذا التنسيق الذى يقترب من المثل الأعلى للاطراد ، يسهم العلم فى النمو
الامتدادى للعقل . والعلم لا يستطيع تنسيق كل الوقائع بل يظل ثمت دائماً
عناصر لا تقبل التنسيق ، بالرغم من كل المحاولات ومن كل التحايلات . وهذا
الشيء غير القابل للتنسيق ، هذا الخارج على القانون ، هذا الأمر الذى فوق
الطبيعة ، هذا المطلق ، يؤلف الأساس العلمى للدين (١) .

والأخلاق أيضاً تهدف إلى النمو الامتدادى للعقل عن طريق التنسيق ؛ لكن
بينما العلم ينسق وفقاً للتشابهة ، تقوم الأخلاق على أساس عنصر التضامن . لأن
الأخلاق تنسق الإرادات . إنها تريد أن ترى للعمل والأخلاق تزود الحياة
العملية بما يزود العلم به الحياة النظرية : أى بمعيار ، وقاعدة ، وقانون . وتهدف
إلى امتداد الإرادة بواسطة الإتصال *continuité* (٢) . والعمل وفقاً للأخلاق
معناه السير بمقتضى القانون وإطاعة صوت الواجب . وينبغى الوصول إلى
أخلاق مثالية للخير (٣) . بيد أن الأخلاق لا تستطيع تنسيق كل الإرادات . فهنا
أيضاً يوجد شيء خارج على القانون ، شيء لا يمكن تنسيقه ، يسميه جور باسم
« التضحية » . فالتضحية ، بوصفها اللا معقول فى الحياة العملية ، تؤلف الأساس
الأخلاقي للدين . والتضحية ليس فقط لا تتفق مع القانون الأخلاقي ، بل هى
تجمله يخفق (٤) .

(١) وينتج عن هذا أن جور يرفض جبرية قوانين الطبيعة ، وبالتالي يرفض دعوى العالم
للدقة المطلقة .

(٢) « فلسفة الدين » مع مقدمة لبوترو ، باريس ، ألكان ، ١٩١٢ ، ص ٩٩ - ١٠٠ .

(٣) « الأنواع الثلاثة من الديالكتيك » ص ١٢٩ .

(٤) « فلسفة الدين » ص ١٢٩ .

والفن في جوهره تنمية ممتدة للعقل على هيئة عاطفة ، وموضوع علم الجمال هو تنسيق ظواهر الجمال . والجميل في جوهره قياس وتناسب وكال وفقاً للقانون والقاعدة . لكن في هذا الميدان أيضاً أمراً خارجاً على القانون ، أمراً لا يقبل التنسيق هو السامى Le sublime . فالسامى ، بما يتضمنه من عدم تناسب خاص بين الشكل والأساس ، يؤلف جزءاً من الدين لا يتجزأ . وحينما نشعر بعاطفة ، فنضع أنفسنا خارج التنسيقات الجمالية (١) .

وأخيراً فإن نشاط التنسيق يوجد أيضاً فيما يسمى باسم المجتمع . فالمجتمع تنسيق لعقول فردية (٢) . ويكفي للتنسيق الإجتماعى أن تنسق « الأنوات » (٣) أى أن تدرك وتريد أن تتحدد على نحو ملائم لائق . فالمجتمع هو « الأنوات » المتجمعة . فتمت إذن تناسب كامل بين المجتمع وبين العلم ، أو الأخلاق ، أو الفن . وهكذا يوجد المجتمع الأسرى ، والمدينة ، والأمة ، والأحزاب السياسية والجمعيات التجارية والجمعيات العلمية والخيرية والفنية ، والأخلاقية ، والدينية ، الخ (٤) . لكن هنا أيضاً أمراً غير قابل للتنسيق . « فرغ الرأس » ، ورفض كل مساومة ، والسير في الاتجاه المضاد للتيار ، وتوجيه الجناح ضد الريح ، والإعتزال النظرى أو العمل ، وإشاعة القلق والضيق في المجتمع ، وإدراك ذلك وإرادته والإعتباط به ، وبالجملة اتخاذ موقف الثورى ، من حيث المقصد أو المسلك ، الفكر أو العمل — هذا أيضاً حسن ، خلاق بالإطراء . وهل فعل المصلحون في مختلف الميادين ، والعباقرة الفنيون والأخلاقيون والعلميون والدينيون — هل فعلوا شيئاً غير هذا ؟ ألم تكن حيواتهم وأفعالهم وأفكارهم تمرداً صريحاً ؟ ألم يجيئوا بـ « السيف » بدلا من « السلام » ؟ (٥) . إن هذه العقول الثائرة هي التي وضعت الأسس لمجتمع أسى — مجتمع المحبة . وهذا الأمر غير القابل للتنسيق ، هذا الخارج على القانون يؤلف جزءاً لا يتجزأ من الدين .

(١) « الأنوام الثلاثة من الديالكتيك » ص ٨٩ .

(٢) « فلسفة الدين » ص ١٩٠ .

(٣) جمع « أنا »

(٤) « فلسفة الدين » ص ١٠٢ .

ومعنى هذا أن الدين ليس إلا مجموع الأمور غير القابلة للتنسيق الناشئة عن معارضة القوانين العلمية والأخلاقية والجمالية والاجتماعية . والدين يناظر تنمية العقل من ناحية الشدة . والله هو أعلى كشف موضوعي كما لا يقبل التنسيق ، لأنه يستثمر نمو العقل من حيث الشدة بأكبر قدر من القوة . والشخصية الإلهية هي رمز المطلق ومثلته . والله لا يمكن قياسه ولا أسره بأمر ، لكن يمكن حمده وعبادته : ويرى جور أنه يوجد في المسيحية خير تأييد للاهوت مما لا يقبل التنسيق ، وأصالة المسيحية في أنها أكثر دينية ، أى أكثر تشبهاً بما لا يقبل التنسيق ، من سائر الأديان ، وينبغي ألا ننزع منها هذا الطابع بردها إلى أخلاق محضة أو علم محض . فإيما المسيحية خاصة هو — في نظر جور — تاريخها الحافل بما لا يقبل التنسيق ، بالمطلق ، في الكون وفي الروح ؛ — وشارتها الجديدة ، بشارتها غير المفهومة « بالله الذى معنا » ، « بالله الذى فينا » ، هو « جنونها على الصليب » ، (١) .

لوى ليبار (١٨٤٦ — ١٩١٧)

ولوى ليبار ليس متابعاً مباشراً لرنوفييه ؛ بل استأذنه هو بالأحرى لاشلييه الذى كان لمحاضراته في المنطق في مدرسة المعلمين العليا أبلغ تأثير فيه . لكن من الحق أيضاً أن الاتصال بنقدية رنوفييه الجديدة ، كان حاسماً في تطور فكره : وعلى كل حال فإن ليبار كان يعد نفسه متابعاً للمثالية الاستمولوجية ذات الاتجاه السكتي . فهو في رسالته للحصول على الدكتوراه (٥) يسعى لإبراز الطابع القبطي والبنائي للأفكار الأساسية للعلوم الرياضية والدور الفعال الذى للعقل في تشييدها . فالمكان والحركة والنقطة التى تنبثق عن هذه الحركة وتكون الخط ، أعنى كل عناصر التعريف الهندسى ، هى نتاج حقيقى لطاقة عقلية لاحتمية . وليبار يعارض المذهب التجريبي مؤكداً أن التعميم من عمل العقل ؛ ويؤيد كنهت ضد كونت .

(١) السكتب المذكور ص ٧٢٣ ؛ راجع الأنواع الثلاثة من الديالكتيك « ص ٩٢-٩٣ .

(٢) « التعريفات الهندسية والتعريفات التجريبية » ، باريس ، سنة ١٨٧٢ .

وليار ، في كتابه : « العلم الوضعي والميتافيزيقا » (١) يتجاوز النقدية مبرزا حدود العلم الوضعي من ناحية ، وضرورة مابعد الطبيعة وقانونيتها من ناحية أخرى . قال : العلم الوضعي وظيفته ربط الظواهر وفقا للعلاقات السكونية الثابتة ؛ والنتيجة لهذا أنه ظل بطبعه محصورا في ميدان ما هو نسبي وأز، يستعمل مبادئ لا يمكن أن تكون التجربة مصدرا ، لأن التجربة دائما جزئية متغيرة (٢) . .
 « إن ما يصل العلم إلى إدراكه هو العلاقات العامة نسبيا ، الضرورية نسبيا ، القائمة بين أفكار بسيطة نسبيا » . إن العلم ينتقل من شرط إلى شرط ، لامن سبب إلى سبب . وماتهمنا معرفته هو السبب الأخير للوجود بوجه عام ، ولوجودنا بوجه خاص (٣) . والعلم لا يستطيع أن يقدم جوابا عن هذه المسألة ، وتلك هي المسألة الميتافيزيقية التي من الطراز الأول . ويقر ليار بأن الميتافيزيقا ليست علما بالمعنى الصحيح ؛ لكن ليس معنى هذا أن العلم هو جامع المعرفة ، لا علم وضعيا بغير ميتافيزيقا . والميتافيزيقا هي التي تصورت معظم الأفكار العامة ، والأفكار التي أيدتها التجربة اليوم وتكون الخير المشترك للعلم الوضعي . والغاية من العلم الوضعي ، مهما بدا ذلك موهما للتناقض ، هي تحقيق الأفكار التبيلية للميتافيزيقا بواسطة التجربة . فالعلم ليس إذن مشاهدة لوقائع ، بل يحتوي على مبادئ يمكننا من تجاوز الوقائع ومعرفة علاقاتها الثابتة . فإن الأفكار العامة متضمنة بذورها في أصل التطور ، وحينئذ فإنها لا تنبثق عن التطور ، أو هي تظهر في مرحلة متأخرة من التطور وحينئذ فإنها ليست من نتائجها . وفي كلتا الحالتين فإنها ذات أصل مطلق . والمطلق في نظر ليار هو بمثابة القطب في معرفتنا . ولا نستطيع أن نشك في وجوده ، وإن لم يكن ثم حتى الآن طريق يقود إليه . لكن مطلق ليار لاشأن له بمطلق الميتافيزيقا الانطولوجية . فلا الزمان ، ولا المكان ، ولا الجوهر ولا العدد ، ولا العلية ، لا واحد من هذه يمثل المحتوى الإيجابي

(٣) باريس ، عند الناشر جرميه باير ، سنة ١٨٧٩ .

(٢) II كتاب المذكور من ٢٩٩ . (٣) الكتاب المذكور ٤٧٨ .

للمطلق . والميتافيزيقا ، كما يتصورها ليار ، ذات طابع أخلاقي في جوهره . « فوضع مطلق نود أن نستخرج منه ، بالفسكر ، دون التجاء إلى التجربة ، النظام التام للأمور النسبية ، هو اليوم أشبه مايكون بالاستسلام طواعية لوهم سراب صحيح تمتد زمن بعيد (١) » . « فينبغي إذن أن نسجل ، في مستهل ما بعد الطبيعة ، كحقيقة أولى مؤكدة ، لا الحقيقة العقلية ، بل الحقيقة الأخلاقية ، وأن نطلب إلى الضمير تفسيراً للعالم موافقاً للضمير يكشف لنا عن نظام للعلية متميز عن العلية الخارجية . والأفكار تتحقق فننا بفضل كمالها النسبي . ومن هنا ، لمن ذا الذي يمنعنا أن نتصور على غرار هذا النمط نظاماً للأمور كدته العليا هي السكال (٢) ١٩ ، ومثل هذه الميتافيزيقا لن تتقرر ببراهين هندسية . والمسألة الميتافيزيقية ذات فائدة أخلاقية خصوصاً . « إن الميتافيزيقا الأخلاقية تعرض نفسها على النفوس ولا تفرض نفسها عليها . . . ولتلقها ينبغي أن نعتقد . . . عن إرادته طيبة — أن الحقيقة الأخلاقية هي الكلمة الأولى والأخيرة للأشياء . فإذا فهمت الميتافيزيقا على هذا النحو فإنه سيكون لها في الحياة الإنسانية دور لا نظير له ، إنها بانبثاقها عن الأخلاق تصبح في مقابل ذلك حامية لها ومغذية يغذيها (٣) » .

أوكتاف هاملان (١٨٥١ - ١٩٠٧)

لاشك في أن أوكتاف هاملان هو ألمع من واصلوا نقدية رنوفيه الجديدة . وقد أهدى كتابه الرئيسي : « بحث في العناصر الرئيسية للاشتغال (١) » . —

(١) الكتاب المذكور ص ٤٧٦ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٨٠ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٨٢ .

(٤) باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٧ . وهذا الكتاب هو رسالته للحصول على الدكتوراه بأمارة الرسالة الصغرى فنوائها : « أرسطو طاليس : السماع الطبيعي — ترجمة وشرح » ، باريس سنة ١٩٠٧ . ولندكر من مؤلفاته أيضاً : « مذهب ديكلرت » (باريس ، ألكان ، سنة ١٩١١) « مذهب رنوفيه » ، وقد نشره موسى ، عند فران سنة ١٩٢٧ . ويخلق بنا أن نذكر دراسته الممتازة في تاريخ الفلسفة التي نشرها ليون روبان بعد وفاته بعنوان : « مذهب أرسطو » ، باريس ألكان ، سنة ١٩٢٠ .

أهداه إلى رنوفيه . ويشتمل جدا أن يكون هاملان قد صاغ هذا العنوان معارضا به عن قصد كتاب برجسون : « بحث في المعطيات المباشرة للشعور » . وعلى كل حال فإنه لم يرضه من بين الفلاسفة المعاصرين لرضاء تاما غير رنوفيه ؛ وقد قام بعمله هذا بقصد الكمال وتصحيح ومواصلة مذهب أستاذه ، لأنه رأى أن البحث في النقد العام ، الثاني (لرنوفيه) لا يزال تحت تأثير وضعية كونت وبلاستناد خصوصا إلى هيجل ينتهى هاملان إلى ميثاقين يقا نقديا تتجاوز النقدية الجديدة السلبية الخالصة .

والمؤكد أولا هو أن هاملان يتصل مباشرة برنوفيه وكننت ، إن من وجهة النظر المذهبية ، أو وجهة النظرية المنهجية . ويرمى إلى تقنين المذهب التجريبي بطريقة منظمة وإلى إنشاء مذهب مثالي جديد يسميه هو باسم « المذهب العقلي الكامل » أو « العقليات (١) » ، Noodicée . والامر هنا أمر مذهب فلسفي ، أى بناء منظم للعناصر الرئيسية للامثال . وهو يشايح رنوفيه في النظر إلى الإضافة relation في مراحلها الثلاث : الموضوع ، وتقيض الموضوع ، ومركب الموضوع على أنها القانون الأبسط للأشياء (٢) . وهاملان يعارض المذهب التجريبي بقوله : كل معرفة هي تنظيمية systématique ، فها هو النظام (أو المذهب) Système إن لم يكن مجموعة من الحدود المرتبطة فيما بينها ارتباطا ضروريا ؟ (٣) ويةول هاملان - بروح كينتية تماما - : ما معنى الفلسفة الحديثة كلها في مجموعها ، فلسفة ديسكارت وليبنيتس وكننت ، وكذلك فلسفة باركلي بل وهيوم ، اللهم إلا أن المعرفة هي عمل الذات المفكرة ؟ (٤) غير أن هاملان لا يتصور تحديد المعرفة بمعنى لا أدري ؛ بل يقصد (وبهذا يتبعد ليس فقط عن أسبنسر والوضعية بوجه عام ، وأيضا عن كننت) : أنه إذا كان للمعرفة حدود ، فليس لهذا غير معنى واحد ، هو : أنه سيأتى وقت فيه تنتهى ، لكن معنى هذا أيضا أنها تؤلف مذهبها منظم Système (٥) والمعرفة التجريبية هي بالنسبة إلى العلماء طريقة -

(١) « بحث في العناصر الرئيسية للامثال » ص ١١٦ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٧ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٩ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٨ .

عرضية مؤقتة للتفكير : « إنهم يعتقدون أن الوقائع مرتبطة ، وليست موضوعة بعضها بجوار بعض ، والطرائق التجريبية ينبغي أن تؤدي إلى الكشف عن النظام العقلي للوقائع ، لا أن يكون هدفها مشاهدة وجود معالاسبب له... ودفع المذهب التجريبي لايعنى أبدا القدرح في المنهج التجريبي ». إن المذهب التجريبي إنكار للمعرفة والمعرفة نظام مذهبي *Système* . والمنهج التحليلي غير كاف ، بل ينبغي إكمال المنهج التركيبي . وهاملان يعتقد مع نوفييه المذهب الظاهري *Phénoménisme* لكن مع فصله عن المذهب التجريبي فصلا وانحما . « إن الأشياء في ذاتها ليست غير تجريدات ، وكذلك الأمر في الجواهر ، والأشياء في ذاتها *Noumène* . والمطلق منظور إليه على النحو الذي نظربه هاملتون إليه وعلى الأقل نحن لانرى فيها أكثر من ذلك ، ونعترف بأننا ظاهريون ، بشرط ألا ترتبط بهذه الكلمة أية فكرة عن المذهب التجريبي .

إن التفلسف معناه استبعاد الشيء في ذاته . والواقع الحقيقي ليس هو الواقع المزعوم الذي تقول به المدارس التي تنعت بأنها واقعية ، بل هو الرابطة ، ذات المضمون المتفاوت الفنى الذي يكون وإياه شيئا واحداً لأن هذا المضمون نفسه رابطة والعالم نظام تصاعدي *Hiérarchie* من الروابط المتزايدة العينية ، حتى آخر حد تتعين فيه الإضافة . فالمطلق لايزال هو النسبي . إنه النسبي لأنه نظام الإضافات ، وكذلك لأنه بوصفه نهاية التقدم ، فإنه في المقام الأول نقطة ابتداء التقهر ، (١) .

وهاملان يشيد بأهمية كنت في تاريخ المنهج التركيبي : « كان كنت أول من أدرك بوضوح مشكلة التركيب وسماها باسمها » (٢) . وهذا يصدق بخاصة على تمييز كنت بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية . لكن هيجل هو ، في نظر هاملان ، الأستاذ الحقيقي للمنهج التركيبي « لأنه كانت لديه عنه تصور ثابت محدد لا مجرد شعور كما كانت الحال عند أسلافه . أما أن هذا التصور صحيح كله ، فلدينا من

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٧ .

(١) الكتاب نفسه ص ١٨ — ١٩ .

الأسباب ما يحملنا على الشك في ذلك . والأمر المؤكد هو أن هذا التصور واضح كل الوضوح ومن السهل رسم خطوطه العريضة (١) وهاملان يستبدل التضاييف المشترك بالتناقض الهيكل (٢) . فالمنهج التركيبي لا يسير على الطريقة الهيكلية في سلسلة من السلوب المتتابعة بل ينبغي عليه ، على العكس من ذلك ، أن يسير بتوكيدات يكمل بعضها بعضها ، وآخرها يختلف تمام الاختلاف عن عدم اللاهوت السلي ، بل سيكون كما أراد أرسطو ، الذي أهاب به هيكل خطأ ، الموجود التام المحدد تحديدا كاملا (٣)

والمقولة الثانية ، وهي مقولة العدد ، تنشأ في نظر هاملان من التركيب بين الاضافة والانفصال . فالعدد هو العلاقة التي تضع فيها أن الواحد هو بدون الآخر والصيغة هي : واحد ، وواحد في مواجهة واحد آخر ، اثنان . ويعتقدها هاملان مع أفلاطون وكنت ، أن كل عدد يتكون بالتركيب . لكنه يجد برهنة كنت غير كافية . ومن ناحية أخرى يرى هاملان - بخلاف فلسفة هيكل في الهوية - أن المطلق ليس خليطا هلاميا غير متميز : إنه جماع العلاقات المختلفة المتضامنة (٤) . والكلية *totalité* تركب الوحدة مع الكثرة ، والوحدة والكثرة متقابلتان ولكن لا تستبعد إحداهما الأخرى إنما في حالة تضاييف مشترك وعلى كل حال فإن ماهية العدد تصور به محض . ومقولة الزمان أيضاً ذات طابع تركيب في جوهره . إنها تنشأ عن تركيب الاضافة مع العدد . الموضوع : الاضافة ؛ تقيض الموضوع : العدد . مركب . الموضوع : الزمان (٥) . وما دام الزمان مثل العدد ، يتكون بواسطة التمييز ، فإن فيه علامة وتعبيراً عن التمايز ، أعني الآن *l'instant* . ومن ناحية أخرى فإنه لما كان الزمان يعبر أيضاً عن ارتباط ، فإنه يحتوى على شيء معناه — بوصفه تقيض موضوع الآن — عدم التمايز ، ألا وهو مضى الزمان . وأخيراً نجد أن الآن ومضى الزمان إذا ارتبطا أعطيا المدة *durée* . ومن بين خصائص الزمان

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٨ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٥١ .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٢ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٦ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٤٥ .

عدم قابلية الاعادة (irreversibility) ، لكن عدم قابلية الاعادة وحده لا يضع الزمان . وتصور هاملان للزمان أكبر مثالية من تصور كنت . فبينما كنت يستبعد الزمان من الذهن وينفيه في الحساسية ، يقر هاملان بأن الزمان لا يكون واقعياً إلا حين يملك خاصية لا تقبل الرد ، أى تصورية (١) . والطبيعة التصورية للزمان تفيد في حل الصعوبة الكائنة في إتصاله (٢) . ونحن نعتز في الزمان على الوظيفة الأصلية لكل التصورات ، ألا وهى : التوحيد بالتقابل . فالزمان إذن عنصر أصيل للامثال أصالة نامة .

وفيا يتصل بالمكان يبتعد هاملان عن كنت أيضاً : فهو يأخذ على كنت أنه لم يؤسس حقيقة المكان تأسيساً راسخاً ، بوضعه إياها من بين التصورات بدلاً من الإلقاء بها إلى خارج الذهن (٣) . ويعتقد هاملان ، مع رنوفيه ، أن المكان ليس فقط شكلاً من أشكال الحساسية ، بل هو مقولة ، لأنه يملك كل خصائص التصور (٤) . وهو ذو طابع تركيبى . لكنه ، بخلاف رنوفيه ، يضع المكان بعد الزمان . والمكان الذى يجده تقيض موضوع للزمان هو المكان الإقليدى (٥) . والمكان هو فى الوقت نفسه نظير للزمان ومقابل له . وقابلية إعادة المكان تقابل عدم قابلية الزمان للاعادة . وأول نظير ومقابل للآن ، أى الحد الميكانيكى الذى لا شئ فيه أكثر من ذلك ، هو النقطة . والفترة وهى تقيض موضوعه ، هى المسافة . ومركب الاثنين ، أو الفترة المحدودة والمعينة بنقطتين فقط ، هو المستقيم . والمستقيم والزواية إذا اجتماعيين المستوى فالمستقيم والزواية والمستوى : هذه هى المظهر الثانى للمكان . والمستوى والزواية والحجم تؤلف اللحظة الأخيرة للمكان . والمكان مفهوم وما صدق . وهو إذن من نوع التصور . لأنه أولاً فى العقل ، وبعد ذلك فى الحساسية .

(٢) الكتاب نفسه ص ٦٧ .

(١) الكتاب نفسه ص ٦٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٧٥ - ٧٦ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٨١ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٨٠ .

كذلك يعزو هاملان إلى الحركة طابعاً تركيبياً تصورياً : فالحركة تركيب من الزمان (الموضوع) والمكان (تقيض الموضوع) ، والحركة — شأنها شأن المكان والزمان — هي تجريد إذا نظر إليها من هذه الناحية ، لأنها تصور وليست من نتائج التجربة . قالتجربة لا تستطيع الوصول إلى الصيرورة . وإنما لا تدرك غير الآهور التي صارت فعلاً (١) . والكيف أيضاً ذو طابع تركيبى . والحدود المتقابلة في الكيف هي الإيجابي والسلبي . ومركبها هو المتعين ، أى الرابطة بين الإيجابي والسلبي (٢) . وعلومنا الفزيائية مهما تكن مختلفة عن فزياء أرسطو ، فإنها تشهد — بطريق مباشر أو غير مباشر — لصالح الكيف .

وهنا يدخل هاملان في اعتبارات ميتافيزيقية لتقرير أن الكيف لا يقبل الرد حقاً (٣) . صحيح أن كل كيف يرتبط دائماً بكم . لكن لما كان الكم معقولاً هو الآخر ، فينبغى أن تبين فيه السند الحاضر دائماً للكم (٤) . والكيف لا يضاف إلى الكم من خارج . بل من المؤكد أن الكم من حيث الشدة هو أيضاً في جانبه الحقيقي أمر كينى . والكيف لا يحتوى على أى عنصر حقيقى يناظر الفكرة الشائعة عن الكم من حيث الشدة ؛ وبعبارة أخرى لا يوجد كيف متجانس قابل لأن يقدم نفس الطبيعة الكمية على درجات متفاوتة (٥) . وجهة النظر الظاهرية أو النسبية تفرض نفسها في دراسة الاستحالة كما في دراسة الحركة . وبدلاً من أن ننظر إلى الاستحالة على أنها الشيء الذى يصير غير نفسه مع بقائه هو نفسه ، ينبغى أن ننظر إليها على أنها كيفيتان تتعاقبان تتخللهما فترة (٦) . والتنويسع specification هو مركب الجنس (موضوع) مع الفصل النوعى (تقيض

(١) الكتاب ص ٤١١ — ١١٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٢٢ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٢٧ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٤١ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٤٣ .

(٦) الكتاب نفسه ص ١٥٩ .

موضوع) . والجنس لا يكفي ، إنه في حاجة إلى مقابلة ، أى إلى الفصل النوعي وبوصوله إلى التنويع في الوجود يصل في الوقت نفسه إلى المعقولة التامة .

والعلاقة العلية ، في نظرها ملان ، تقدمية وتركيبية ، ليست تحليلية ، والعلة لا تحتوي على المعلول . ويقصد هاملان بالعلية : « التسلسل الضروري للظواهر بواسطة دينامية آلية عقلية (١) » . فالعلية علاقة ضرورية بين الظواهر ، بين الظواهر التي تتوالى ويصحب بعضها بعضا (٢) . والحد الأول للعلية هو العلة ، أى أن ضرورة كل جزء من الأشياء أن يكون - بواسطة ماهو موجود خارجه - نقول : أن يكون غير ما عسى أن يكونه لو كان وحده : والعلة تستدعي المعلول ، أى الحالة التي يطرح فيها جزء الأشياء المعتبرة حينما يستبعد من تلك الحالة التي سيكون عليها بدون العلة . وهذان الحدان في الفعل الذي هو بذل العلة وتحقيق المعلول (٣) . وإذا كانت العلة تجر المعلول ، فليس معنى ذلك أنها تحتويه ، بل هي إنما تستدعيه : إنه يعوزها ، وهي لا تتضمنه . إن العلة هي الضرورة في أى حالة ما معلومة لا تكون . والمعلول هو الحالة الجديدة التي تحصل محل الحالة المستبعدة (٤) . وفي العلية الآلية بالمعنى الصحيح يمكن أن نعثر على توضيح نافذ للتصور التقدمي التركيبي للرابطة العلية (٥) . والآلية *mécanisme* ليست فكرة دقيقة إلا في مقابلتها ومعارضتها لفكرة الغائية ؛ والعلل التي لاتعارض الغايات بعد تصير أمرا غامضا محتلتا ، ومزيجا غريبا من فكرتين (٦) . والآلية هي الخلق من المعقولة السكاملة أو النظام المذهبي *Système* ؛ والغائية هي المعقولة السكالية الموضوع أو على الأقل ما سيكون متهيئا أن يتحقق كموضوع : وأفضل من هذا لإن الموضوع الممكن وقد وهب نفسه المعقولة التامة (٧) . والغائية لاتقوم على

(٢) الكتاب نفسه ص ٢١١ .
(٤) الكتاب المذكور ص ٢٥١ .
(٧) الكتاب المذكور ص ٣٢٤ .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٠٦ .
(٣) الكتاب المذكور ص ٢٠٦ .
(٥) الكتاب المذكور ص ٣٦٣ .
(٦) الكتاب المذكور ص ٢٨٩ .

نشاط مشتق من التصور نفسه بوصفه نشاطا تركيبيا (١). والغائية ليست المطابقة للفكرة : لأنها هي الفكرة ، بشرط أن المرء وقد فهم الفكرة جيدا ، بالدرجة التي تؤخذها هنا ، فإنه يتبين له أنه ينظيم يخترع نفسه ، وخطته ترسم نفسها (٢) . فإذا حاولنا أن نضم العلية والغائية في فكرة واحدة ، فإننا نصل إلى هذه النتيجة وهي :

النظام المذهبي الفعال S stème agissant (٣) .

والشعور Coiscience هو الآخر يكشف عن طابع تركيبى ، لأنه تركيب الأنا مع اللاأنا وهو الحقيقة التي خارجها ليس لأحدهما وجود مجرد . والشعور في نظر هاملان هو أعلى لحظة في الحقيقة الواقعية . والمنعرة هي بهذا في قلب الوجود وهاملان يقر مع ديكارت بأن الشعور ليس يشترك في المدى مع الفكر وهو جوهرى بالنسبة إليه ، وأنه ينبغى أن نعرف الفكر بالشعور إذا كان الأمر يتعلق بالفكر مأخوذا في النقطة العليا لتطوره ، لأن الفكر ، من نواح أخرى ، يتجبد أيضا بكل اللحظات التي مررنا بها من قبل : إنه إضافة ، وعدد ، وعلة ، وغاية (٤) . والشعور هو الفعل الملازم لكل فكر ، فعل وضع موضوع على أنه ذات ، (٥) وينبغى أن ننظر إلى الفكر على أنه نشاط خلاق ينتج الموضوع والذات وهما كنهها معا : وأدق من هذا أن يقال إن الفكر هو تلك العملية الثنائية الجوانب ، هو تطور حقيقة هي في آن واحد ذات وموضوع أو شعور (٦) . ولا يمكن أن يقال مع بعض علماء النفس وبعض الفلاسفة بأن الجهاز العضوى هو الفاعل للوظائف النفسية ، وليس أساسها ومولدها . وينبغى في نظر هاملان أن نخلص هذه الفكرة من كل اختلاط بالمذهب الواقعى والمذهب الإدراكى . فإذا نظرنا إلى الفعل الآلى والواقعة النفسية ، على أن كليهما من الفكر ، وإذا كان الثانى يفترض الأول فن الممكن أن يفهم المرء كيف أن كليهما يؤلف جزءا لا يتجزأ من عملية واحدة (٧) .

(٢) الكتاب المذكور ص ٣٢٤
(٤) " " " " ص ٣٢٩
(٦) " " " " ص ٣٤٣

(١) الكتاب المذكور ص ٣١٩
(٣) الكتاب المذكور ص ٣٣٦
(٥) " " " " ص ٣٣٣
(٧) " " " " ص ٣٥٥

ويمكن ان نتحدث عند هاملان عن تصور تركيبى للحرية . «إن الحرية ليست ضرورة خالصة ولا إمكاناً محضاً : إنها مركب الضرورة مع الإمكان (١) ، ولا شك أن الحرية لا تستبعد القابلية للتعبين (وهذا المعنى فإن اسبينوزا على حق) والمسألة هي معرفة ما إذا كانت الحرية ليست غير التعيين ، وهاملان يقر بالإمكان بوصفه علامة الكمال . . فوجود مثل هذا الإمكان أصبح التلقائية حرية ، (٢) والفعل الحر هو بعينه الفعل الصادر عن دواع وبواعث . والباعث ليس علقة ولا غاية أو بالأحرى هو كلامهم مع زيادة شيء آخر لأنه العلة والغاية مردودتين إلى الوحدة ، في فكرة النظام المذهبي الفعال ، لكنهما في نفس الوقت يرندان مظهر الواسع ويردان إلى ذات . والباعث ليس إلا مظهراً لعمدية عليّة وغائية تنمو فيها . وهذه العملية هي الحقيقة الواقعية ، وهي التعبير العيوني عن التركيب بين العلة والغائية في النظام المذهبي الفعال (٣) .

وهذا يسوقنا إلى التحدث عن فلسفة هاملان العملية . إنه ينظر إلى الأخلاق أو النشاط الأخلاقي على أنه مركب النشاط الجالى مع النشاط الصناعى *Technique* والأخلاقية عنده هي اللحظة العليا للفكر في ذاته (٤) ، وهو في الأخلاق يود أن يتجاوز في نفس الوقت تجريبية الأخلاق الاجتماعية والشكلية الكنتية والوصول . لذا إلى فلسفة أخلاقية عقلية . والأخلاق الاجتماعية نفسها تقرر بتدخل العقل ، ونحلى مكاناً في داخلها لما هو قبلى *Apriori* حين نتحدث عن فن أخلاقي وتتنازل لنا عن حق السعى لوضع نظام ضروب القسر الاجتماعية المتنافرة غالباً والتي تخضع لها ، وذلك بتعيين تلك التي تسير في اتجاه التطور مضحية بالآخرى أو تجعل الأخرى خاضعة لها (٥) . -الضرورة العقلية وهي نتحدث إلى الحرية، ضرورى بنغير أن يكون قاهراً - هذا فيما يبدو هو جوهر الإلزام الخلقى (٦) . فالخير

(١) الكتاب المذكور ص ٣٨٣ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٣٨٠ — ٣٨١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٨٣ — ٣٨٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٤١٤ — ٤١٥ .

(٥) « » » » ٤١٨ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٤٢٥ .

أخلاقيا هو من غير شك الخير وجوديا (انطولوجيا) . لكن أنطولوجيا هاملان لا تشبه الانطولوجيا التقليدية . فالوجود في نظره ليس الشيء في ذاته ولا الفكر منظورا إليه - قدر الامكان - على نمط الشيء في ذاته ، كما عند اسبينوزا . إن الوجود ، في نظر هاملان ، إضافة هو الآخر ، إنه الإضافة العليا ، إنه الشعور . والشعور هو الوحدة التركيبية للموضوع والذات . وما يملك أعلى قيمة انطولوجية وبالتالي أخلاقية هو الشخصية ، أى الإرادة (١) .

بل يذهب هاملان إلى أبعد من هذا فيتحدث عن مطلق ، لا بمعنى أمر غير معين يند عن كل إضافة . ولكن على العكس من ذلك إذا فهمنا من المطلق أنه ما يتضمن في ذاته كل الإضافات ، فينبغي أن نقول إن الروح هي المطلق (٢) وإن الروح هي كل شيء ، وهي تشمل كل شيء . حتى إن المطلق ليمثل أيضاً طائفاً تركيبياً ، فالوجود هو الروح ، الروح بوصفها شعوراً (٣) .

وأخيراً فإنه فيما يتعلق بالحقيقة الأولى فإن هاملان يرفض كل تفسير مادي ، أى كل محاولة للتفسير الأعلى بالادنى . كذلك يرفض كل وحدة وجود مثالية وكذلك ما يسميه باسم المذهب (٤) اللاشئى Imperfection . ومن ناحية البناء التركيبى للوجود ، فإن الحقيقة الأولى لا يمكن أن تكون فكراً جوهرياً ، ولا مادة ولا تصورات ، ولا قوانين (٥) . ويعتق هاملان مذهب المؤلثة Théisme ، لأن هذا المذهب إذا فهم على الوجه الملائم يرضى أكثر من غيره مقنضيات الفلسفة المثالية ، كما يتصورها . إن الله هو الروح ، وهو المطلق ، أعنى أنه هو الخير . لكن للروح في نظر هاملان صفتين بارزتين : أنها تشمل الكم ، وأنها لا تضع نفسها لنفسها إلا على شكل نشاط حر (٦) .

-
- | | |
|-------------------------------|-------------------------|
| (١) الكتاب نفسه ص ٤٢٨ — ٤٢٩ . | (٢) الكتاب نفسه ص ٤٥٠ . |
| (٣) الكتاب نفسه ص ٤٥٠ . | (٤) الكتاب نفسه ص ٤٥١ . |
| (٥) الكتاب نفسه ص ٤٥٣ . | (٦) د د د ٤٥٧ — ٤٥٨ . |

فالتجارب النهائية للخطوة التي تعمل لها الإنسانية مؤكدة إذن ، أعني أن التفتح التام للملء لشخصية الإنسانية سيحقق . والإنسانية ، في كل خطوة تتخطوها نحو هذا الهدف ، تجعل علم العقليات يتقدم ، وإذا بلغت الهدف اكتمل هذا العلم (١).

ورينيه لوسن (١٨٨٠ — ١٩٥٤) Le Senne

ورينيه لوسن في كتابه « المدخل إلى الفلسفة » (٢). يرسم ، تحت تأثير هاملان العام ، الملامح الأساسية لمثالية عينية وشخصية غرضها الأساسي هو « الإضافة في الشعور » . ويعتقد لوسن إنه ليس بما يقدح في المطالبة أن يقول عنها إنها فرض . والمثالية في نظره ، هي الفرض الوحيد الذي يلائم هذا اللفظ ، لأنه يرجع إلى وضع الفكر تحت كل منتجات الفكر (٣) ، حتى إن الوجود هو الامتثال (٤) . وهو يعارض التصور التجريبي والوضعي للدورقة بالتصور العقلي والمثالي (٥) ، الذي يقول : إن الشعور ليس هو الذي في الوجود ، بل الوجود هو الذي في الشعور (٦) ، ولا يوجد في نظر لوسن أى فارق بين نظرية ميتافيزيقية ونظرية علمية . اللهم إلا أن الروابط التي تريد الميتافيزيقا بلوغها أعم وأعمق من القوانين التي يكتشفها العلم . والمنهج الذي يفرض نفسه في العلم هو بعينه المنهج الذي يفرض نفسه في الميتافيزيقا . « لقد كان دائماً ولا يمكن بعد إلا أن يكون تجريبياً » (٧) . وهذا المعنى فإن لوسن يعارض ببنياته البناء الذي شيده هاملان ، كما أن المثالية التجريبية والنفسية تعارض المثالية الديالكتيكية الموضوعية (٨) . والوطيقة الثانية للشعور ، تلك التي تأتي مباشرة فوق الميتافيزيقا ، هي العلم . وهو يتميز من الميتافيزيقا بأنه أى العلم يولى أهمية كبرى للتجربة واهتماماً مباشراً

(١) الكتاب نفسه ص ٤٦٠ .

(٢) باريس ، الساكان ، سنة ١٩٢٥ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١١ .

(٤) المذكور ص ١٧٢ .

(٥) المذكور ص ٢٠١ .

(٦) الكتاب المذكور ص ٢٤٢ .

(٧) المذكور ص ١٢ .

(٨) المذكور ص ١٩٦ .

بالفعل العمل^(١)، والوظيفة التالية للشعور هي الدين . وعلم النفس **الباطني** affective (أى الباحث فى العواطف) هو الذى يؤمن معقولة الدين^(٢) .

والأخلاق هي الوظيفة الرابعة للشعور، والفن هو الوظيفة الخامسة والأخيرة والأخلاق الأعمق والأكبر أصالة هي أخلاق الخزع . وعمتها يأتى من التحليل وأصالتها تأتى من تعقيد التركيب . وقبل الأستاذ هناك العبرى؛ وقبل الرجل المذهب هناك البطل؛ وقبل المؤمن هناك الرسول والقديس^(٣) . والأخلاق تكتمل فى الفن كما أن الميتافيزيقا تكتمل فى الدين^(٤) . والفن هو مجموع الوسائل التى بها يوحى الفنان بالعطف مع السمعى نحو الغائية . والشعور المتالم من التسامع يخلق الإنسجام ، هذا هو جوهر الفن ، والفن دائماً على نحو ما^(٥) . والفن يتعارض نظرياً مع الميتافيزيقا التى هي الحد الأول للعلمية التركيبية التى أحدها الأخير هو الفن . إنهما يتضادان ويتكاملان بنفس الطريقة مثل الوحدة التحليلية التى هي فى وحدة مع العلوم ، والوحدة التركيبية التى هي فى وحدة مع الغائية^(٦) .

ورسالة الدكتوراه التى قدمها لوسن بعنوان « الواجب »^(٧) ، تبدو لنا بالغة الأهمية ليس فقط من أجل وضع أساس للأخلاق ، بل وخصوصاً أيضاً من أجل مكافحة الوضعية التجريبية Empiristique فى كل الميادين . يقول لوسن إن العلم والأخلاق لن يكونا ممكنين إذا لم يكن الوجود معقولاً بفكرة أولى فتحتوى على هيئة جرمية كل التعينات التى يمكن الوجود اتخاذها . وهذه الفكرة هي الواجب . وإذا كنا من خلال التنوع التجريبي للواجب يمكن أن تبين كليته فذلك لأن الواجب هو الشرط الأول لكل إمكان . فلا يمكن تبرير شيء إلا به ، وهو

-
- | | |
|---|-----------------------------|
| (١) الكتاب المذكور من ٢٠٦ . | (٢) الكتاب المذكور من ٢٢٢ . |
| (٣) الكتاب المذكور من ٢٤٩ . | (٤) الكتاب المذكور من ٢٤٢ . |
| (٥) الكتاب المذكور من ٢٤٣ . | (٦) الكتاب المذكور من ٢٥١ . |
| (٧) باريس ، السكان ، سنة ١٩٣٠ راجع أيضاً الرسالة الصغرى بعنوان « الواجب » | |

لا يمكن أن يتحقق إلا بالأعمال والأفعال التي يأمر بها ، . . . أما أن نتعذر كل أخلاق عقلية وعملية إذا وضع الوجود واقعة محضة ، تلقاها في تجربة خارجية Extrinsicque ، فهذا ما يدينه المذهب العقلي الكلاسيكي ضد المذهب التجريبي بوصفه الضروري والواجب في مبدأ الوجود (١) .

إن الواجب هو ما ليس بعد ، والوجود هو ما يقضى على الواجب بتحقيقه ، يقضى عليه بوصف هذا الوجود وجودا . وهذا المعنى فإن دلوحة هاملان للبقولات هي ألواح موسى (٢) . فالواجب والتناقض لا ينفصلان إذن في رأى لوسن . وللتناقض يتدس بين الواجب والوجود ، بين عدم كفاية الأقل في الوجود وتحقق الأكثر في الوجود . . . فينبغي إذن ألا يبدو الالتزام بالتحقيق — نقول ألا يبدو في الشعور إلا مرتبطاً باستحالة التحقيق (٣) ، ومن هنا جاء عدم كفاية مذهب الفكر وخصوصا الفكر الأخلاقي (٤) . ولا يوجد في الواقع غير تجربة كلية هي تلك التي تنثر — في داخل كل الأخطاء المنطقية وكل الآلام وكل المناقشات وبالجملة في داخل كل المتناقضات التي يستشعرها العقل — نقول تعثر على الالتزام الخلق الذي هو دعوة إلى حل التناقض إلى غائية (٥) .

دروينيك بارودي (١٨٧٠ - ١٩٥٥)

على هيئة خاتمة نقدية لعرضه للفلسفة المعاصرة في فرنسا يقدم لنا بارودي مخططاً لمذهب عقلي كامل أو لمثالية نقدية ترتبط جوهرها بكنت ، لكنها تكشف عن طابع تلقيني eclecticique ، بمعنى أنه يسعى ليكون وسيطاً بين الاتجاهات المتباينة كل التباين ، بل المتناقضة ، والموجودة حالياً في فرنسا . وهو يستند إلى لاشلييه وبوترو وفوييه وبرجسون ، وخصوصاً إلى هاملان . وعند بارودي أن

(١) « الواجب » ص ٣٢٥ .

(٢) « الكتاب المذكور ص ٣٢٨ .

(٣) « الكتاب المذكور ص ٣٢٩ .

(٤) « الكتاب المذكور ص ٣٣٠ .

(٥) « الكتاب المذكور ص ٣٤٠ .

«الأسود والفكر ليسا غير حقيقة جوهرية واحدة ، والطبيعة طموح عميق كلّي إلى الشعور والوعي ، إلى الحاجة للنظام ، إنها وجود يريد أن يصير فكرا ، وهي لذلك فكر بالقوة : إنها روح تبحث عن نفسها ، وجريّة تثبت نفسها في تصورا - وتزبط بقوانين من أجل أن تدرك ذاتها وتملك نفسها (١) » ، وهذا التصور للمثالية يسمح بتركيب العقل مع العيان . وبارودي يتحدث عن « عيان عقلي (٢) » . فإذا نظرنا إلى العيان غلى أنه لا معقول تماما ، أو خارج - المعقولة فإنه عبارة عن حالة من اليقين ، لكنها عاطفية كلها . وليس له أية قيمة موضوعية ، ومن ناحية أخرى فإن المعقول لا يمكن أن يدرك على أنه غريب عن كل عيان ، أولا لأنه لا يمكن البرهنة على كل شيء : فالمبادئ : من مصادرات وبديهيات في مختلف العلوم تبدو لنا في الواقع ذات طابع عياني . . . وخصوصا أنه في كل خطوة من خطوات البرهان فإن الارتباط بين الأفكار الذي يؤلف البرهان لم يبرهن عليه ، بل يدرك ويشعر به على أنه صحيح ، ضروري ، بين (٣) » ، « والهووية نفسها . ١ = لا يمكن إلا أن تدرك عيانيا . وفهم أي شيء ، وفي أية ظروف ، معناه دائما أن يكون ثم عيان (٤) » . ومثال هاملان يجعلنا نتبين ، في تحديد المثالية ، الوسيلة للحصول على أئمن التحاليل أو على أصل إحصاءات البرجسونية دون التخلي لصالح عيان لا يقبل الإدراك ، عن التحدث والتحديد ، وعن تنظيم أفكار واضحة متميزة ، وبالجملة : التخلي عن التفكير (٥) . . . وعلى كل حال فإن بارودي مقتنع بأصالة العقل وقدرته على الخلق ، وبالتالي هو مقتنع بضرورة إمكان تجاوز الوضعية التجريبية بمذهب عقلي كامل ، وهذا يتم دون الدخول في نزاع مع نتائج العلم الدقيق . « فتبين وبيان أنه إذا كان هذا الكون الفسيح من عمل الحرية

(١) « الفلاسفة المعاصرون في فرنسا » ، باريس ألكان ، سنة ١٩٦٩ ، ص ٤٨٧ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٨٨ . (٣) الكتاب المذكور ص ١٨٩ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٤٩٠ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٤٥١ .

الروحانية ، فإنه لابد أن يكون في أعماقه قابلاً لتنفوذ العقل فيه ، وهكذا يبدو لنا عمل الفلسفة الحتميتي في المستقبل ، كما كان هو عملها دائماً في الماضي (١) .

وليس هذا كل شيء . فقد حاول بارودى بيان خصوبة المثالية النقدية أو المذهب العقلي السكامل حتى في ميدان الأخلاق . فالمثالية ليست تأملية سلبية ، بل هي كما يفهمها بارودى القادرة وحدها على تبرير العمل ، وتأسيسه وتوجيهه . ولأنه كلما قل ظهور الطبيعة بمظهر الغريبة عن الروح ، ازداد شعور العقل بالقُدرة ، في ميدان العمل الأخلاقي والاجتماعي ، على تنظيم ما في الطبيعة من اختلاط وإشاعة الانسجام الباطن فيها وتحويلها إلى غائية إرادية (٢) . وليس من باب الصدفة أن نفس الكلمة « مثالية » تعبر عن المذهب القائل بأن العقل يجلب نفسه في بيئته في كل مكان ، وفي قلب الأشياء ، وفي الوقت نفسه تعبر المثالية عن السعي العملي نحو الانسجام كما يتصوره العقل ونحو مثل أعلى في العدالة أو الجمال (٣) .

وبارودى في كتابه : « المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر » (٤) يسعى لبيان كيف وإلى أي مدى المذهب العقلي ممكن بل ولاغنى عنه في الأخلاق ومن هذه الناحية يرتبط خصوصاً بكنت . فهو من ناحية ينقد المحاولات التي جرت من أجل إعطاء أساس علمي النزعة وتجريبي المنهج إلى الأخلاق . صحيح أن الأخلاق ينبغي عليها أن تحسب حساب قوانين العلوم الدقيقة ، لأنها تعطيها الوسائل الفعالة بدرجات متفاوتة لبلوغ أهدافها ، لكن لا علم الحياة ولا علم النفس ولا علم الاجتماع قادرة وحدها على أن تزودنا بهذه الغايات نفسها وبالأسباب الحاسمة للاختيار بينها . . . وفي الأمور الأخلاقية

(١) الكتاب المذكور ص ٤٩٤ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٩٤ .

(٣) ١٤ باريس ، السكان ، سنة ١٩١٠ .

(٤) نفسه ص ٤٩٤ - ٤٩٥ .

كما في غيرها يبدو أن العلم لا يعطينا غير وعدقات أو أدوات العمل ، دون أن يعطينا ما ينبغي أن نفعله بها ، (١). فالإرادة والعمل لا يكونان أخلاقيين حقاً إلا إذا كان لهما طابع شخصي . ومن أجل هذا ينبغي أن نستشير ضميرنا ، أو — والأمر واحد — نستشير عقلنا ، ففعلينا إذن التزام وواجب ، وهناك إذن أخلاق ، لأن ثمة حكماً نحكم به على أحسن الممكنات ، وهذا الحكم ، وهو يفرض نفسه على كل عقل سليم ، يفرض نفسه على كل إرادة مستقيمة . . . والعقل الذي أصدر هذا الحكم هو إلى حد ما مشرع وبناء ، (٢). ومن ناحية أخرى يعتقد بارودى أنه لا مذهب في الميتافيزيقا التقليدية يعطينا تصوراً مرضياً عن الحياة الأخلاقية ، وإن الميتافيزيقا الأخلاقية ، وكذلك الميتافيزيقا النظرية speculative ربما تميل إلى الانتهاء إلى نظام من النعائض ، (٣). والأخلاق المسيحية هي الأخرى غير وافية . إن العقل هو الذي يستطيع بل هو الذي يجب عليه أن يصنع الأخلاق . لكن ليس معنى هذا أن العقل يستطيع أن يستخلص من نفسه وأن يبني بقواه الخاصة وحدها مثلاً أعلى مطلقاً وقبلياً . بل بالأحرى ينبغي أن ننظر إلى العقل كما فعل كينت — د على أنه ملزمة صورية في جوهرها . . ولهذا يرفض بارودى كل أخلاق مادية ، أعنى أخلاق المصلحة وكذلك أخلاق المنفعة وأخلاق السعادة ، كذلك فإن فكرة الخير الميتافيزيقية لا تحتوي على شيء أكثر من فكرة معقولة نهائية ومطلقة ، تستطيع أفعالنا ، بتقريبات متوالية ، أن تهيم بتحقيقها . وإذا ما أدركت أو استشعرت فإنها تتقدم إلى الحساسة لغراء لها ، وتفرض نفسها على العقل واجباً (٤) .

(١) « المشكلة الأخلاقية . . . » ، ص ١٦٥ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٦٩ — ١٧٠ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١٧١ .

(٤) الكتاب المذكور ص ١٨٥ .

بـ وشككية كنت بعيدة عن أن تمثل حقاً ، في تاريخ الأفكار الأخلاقية ،
تطوراً مفاجئاً أساسياً ، إنما هي بالأحرى تبدو لنا بمثابة خاتمة المطاف لكل
التأملات السابقة ، إنها ليست غير الإدراك الواضح لعجزنا عن تحديد وملم
فكرة الخير ، (١) . وعلى كل حال فإن الخير والواجب فكرة واحدة تحت
مظهرين متكاملين ؛ فإنه إذا حكم على فعل ما بأنه معقول مطلقاً ، فإنه سيبدو
موضوعياً أنه خير ، وذاتياً أنه واجب (٢) . وبهذا المعنى لا أخلاق بغير إلزام
وبغير قانون . وحينما يتكشف الفعل عن خصائص الإلزام ، وعدم الشخصية ؛
والشككية فإننا نعدده خيراً . لكن بارودى وإن أقر بالشككية العقلية فإنه يرى
أن ذلك لا يلزمه بقبول الشدة الكنتية *rigorisme kantien* بل هو بالأحرى
ينظر إلى العقل ، في جذوره النفسانية ونشاطه العيني على أنه كالغريزة . والواجب
ليس حينئذ مبدءاً صوفياً مودعاً فينا من الخارج على الأصل ومن قبيل الشيء
في ذاته (٣) . وبهذا المعنى فإن المذهب العقلي مذهب طبيعي أيضاً .

وأحدث كتب بارودى ، وهو : د الأسس النفسانية للحياة الأخلاقية ، (٤) .
يؤيد ويكمل ، كما نعتقد ، من نواح كثيرة ما ذكرناه عن فلسفته الأخلاقية ،
ويحاول فيه أن يبين أن النزعة العقلية الأخلاقية أقل علواً وأكثر حياثة من
التصور الوضعي للحياة ، وأنها إذا بدت أحياناً مناقضة للنزعة الطبيعية ، فإنها في
الواقع توأمتها على نحو أعمق . إن كل حق هو من الناحية النفسانية حزمة من
الميول (٥) . إن هاهنا غايات إنسانية لأن هاهنا ميولاً وعواطف يمكن أن
نقول عنها إنها إنسانية (٦) . وكل أخلاق هي من عمل الإرادة ، والإرادة نفسها

(١) الكتاب المذكور ص ١٨٦ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٩٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٠٠ .

(٤) باريس ، السكان ، سنة ١٩٢٨ .

(٥) د الأسس النفسانية للحياة الأخلاقية ، ص ١ وما يليها .

(٦) الكتاب المذكور ص ٨٢ .

لما لم تكن غير التنظيم المعقول لميولنا ، فإن هذه الميول هي التي ينبغي أن نفعل بها أولاً من أجل تهيئة مادة الفعل نفسها (١). فاما معنى القدرة على المشي والكلام والكتابة غير اكتساب العادات المناظرة لها ؟ وعواطفنا هي الأخرى ، إلى حد كبير ، عادات للحساسية وعادات للقلب . وكل حياة أخلاقية هي في جوهرها تأكيد وإيجاب . فشكل شيء يفضى ويصحب غير مفهوم في الطبيعة الإنسانية إذا نظر المرء من وجهة نظر ما هو فردى خالص ، وفي الفرد من وجهة نظر اللذة ، وكل شيء يتضح ، إذا ما نظر المرء إلى الحياة والنشاط على أنه ميل كلي لا شخصي في جوهره ، وحاجة وإرادة للعلو على الذات ، سورة حيوية إن شئنا هذا التعبير ، لكنها سورة حياة عقلية : وبالجمله إذا نظرنا إلى الحياة والعقل ، والميل والأخلاق أنها في امتداد كليهما وإذا بحثنا عن كلة للفكر السكلي في العقل الحي ، (٢)

وبارودي ، في كتابه : التقليدية والديمقراطية ، (٣). يسعى لتطبيق نزعته العقلية في ميدان السياسة . صحيح أن الميل العام في هذه المجموعة من المقالات هو إلى المساجلات والجدل : ففيها يحارب بارودي بكل قوة بعض صور الرجعية السياسية في فرنسا (برو تيير ، بورجيه ، بارس ، موراس ، العمل الفرنسي ، L'action Française ، إلخ) ، لكنه إنما يصنع بذلك الأسس العقلية للديمقراطية ذلك أن ما هو مشترك بين كل أنواع الرجعية السياسية في فرنسا هو ، في نظر بارودي ، موقفها الوضعي الصريح : مشاهدة الواقعة واتهام العقل (٤) ، وسياسة الواقعة تعارض سياسة الفكرة (٥). إن تين يرهن على عجز النظريات في السياسة

(١) الكتاب المذكور ص ١٣٨ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٥٥ .

(٣) بارس ، عند الناشر كولان سنة ١٩٠٩ .

(٤) الكتاب المذكور ص .

(٥) راجع عرضنا لهذا التيار بوصفه نوعاً من الوضعية المنبثقة عن أوجست كونت ، فيها

وعنده ان احترام التقاليد tradition هو الواقعة الاجتماعية من الطراز الأول وشارس موراس يريد أن يبرهن على أن الملكية ليست إلا أعرق التقاليد القومية. وبشاهد أيضاً كواقعة : ضرورة السلطة . وبارس يعتقد اللا معقولة . ويبحث في التاريخ القوى عن الميول الغامضة القوية التي صنعت وحدته ، وتتخذ كلها ، نبلة كانت أو وضيفة — حب الأرض والعلم ، الكبرياء الوطني واحتقار ما هو أجنبي ، عداوة الأجناس والمعتقدات ، وفي داخل البلد نفسه عدم تسامح وعداوات دينية ، وتعلق بالايمان القديم لا شئ إلا لأنه قديم ، واحترام لهذا القانون الطبيعي الكبير ألا وهو : عدم المساواة . لكن عدم المساواة في الطبيعة ، نتيجة هي الصراع والحرب . والحرب واقعة . لكن الخاصية الأكثر تمييزاً للديمقراطية هي ، على العكس من ذلك الايمان بالمعدل ، والثقة بأن الانسان يمكنه ، على نحو متفاوت ، أن يكتيف الواقع وفقاً للعدل والسعي لإيجاد مزيد من النظام والعدالة في المجتمع ، وبعبارة أخرى ، الحزب الديمقراطي ، بوصفه معارضا لحزب التقاليد ، عقلى الزعرة بحماسة ولا يزرع غير هذا المنزع العقلي (١) . إن العقل يضع — في مقابل الصراع والحرب الظافرين في الطبيعة — مثلاً أعلى آخر هو السلام . والعقل يعودنا على أن نعارض الضرورة لأخلاق مصطلح عليها تفرض نفسها بالقوة — تعارضها بالسعي الحر نحو الأخلاق ، والاستقلال الذاتي للشخصية التي تريد أن تضع نفسها شيئاً فشيئاً . أى الحرية (٢) . وفي هذا المعنى يتحدث بارودي عن معقولة (٣) مبادئ . سنة ١٧٨٩ (٤) ، والمبدأ الذي وضعته الجمعية التأسيسية وهو : لكل الناس يولدون (أى ينبغي أن يولدوا) متساوين في الحقوق . — هذا المبدأ معناه أن لهم عقلاً واحداً عند الجميع ، وأن استعداداً

(١) الكتاب المذكور ص ١٢

(۲) " من ۱۶ . (۳) الکتاب المذکور من ۳۷ .

(٤) » ص ٤٢٦

(٥) (أي مبادئ الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩)

خاصاً للحكم وفقاً للحس السليم، في المسائل التي يفحصونها بحرية، موجود في كل منهم. ومن هذا ينتج أن لهم جميعاً الحق الأول في الحقيقة، وهو حق طبيعي ومتساو في كل منهم، وينبغي ألا يميز بينهم من هذه الناحية إلا من حيث استخدامهم له (١). ولنسكتف بهذا القدر لبيان أن إنتاج بارودي يمثل، شأنه شأن المثالية النقدية بالمعنى الذي تصده كنت ورنوفييه بوجه عام، في الأمور السياسية أيضاً - نقول إنه يمثل مجهوداً لتجاوز الوضعية التجريبية الكويتية المنشأ.

رينيه هو بير

قام رينيه هو بير في كتابه «معنى الواقع»، (٢) بنوع من التركيب بين مثالية هاملان ونزعة دوركيم الاجتماعية. فعنده أن وظيفة المقولات ليست تماماً تلك التي حددها هاملان، بل ينبغي أن تطامن من دعاواها الوجودية. فإن المقولات إذا رددناها إلى الاستعمال الصحيح، ينبغي ألا ينظر إليها على أنها عناصر أو درجات الوجود بل بالأحرى على أنها عناصر للفكر، أو خيلاً من هذا، مبادئ للمنهج (٣). ويعتقد هو بير أنه يظل غامضاً لروح الفلاسفة النقدية بمحاولة بيان أن الواقع لا يرد في نشاط قوانین الامتثال وحده، بل ينبغي، تحت تطور أشكال الفكر، أن نبحث عن نشاط الفكر نفسه، وبالجملة حرية الوجود تحت قانون الغايات. واتضح هذا الأمر غير المشروط، هذا هو ما يسميه هو إدراك معنى الواقع ورؤيته. وهو يعده مقولات الذهن بمثابة أشكال لظواهر الشعور المشترك، التي يسميها علماء الاجتماع باسم الامتثالات الجماعية (٤) وفي تفسيره لمقالة ديكارت «أنا أفكر...»، بمعنى «أنا أفكر فإن الله موجود،

(١) الكتاب المذكور ص ٢٥٠.

(٢) «معنى الواقع» السكان، سنة ١٩٢٥.

(٣) الكتاب نفسه ص ٧.

(٤) الكتاب نفسه ص ١٣٨.

— ٣١٤ —

فإنه يؤكد : « أنا أفكر ، فإذاً المجتمع موجود ، (١) وبالجملة فإن الشعور لا يمكن أن يصنع نفسه إلا بشرط أن يصنع في الوقت نفسه شعورات أخرى ليست فقط متوازنة عنه بل هي أيدينا مرتبطة به . وهكذا فإن تأكيد الشعور ، والتقابل والاشتراك في الشعورات هي الحدود الثلاثة لعملية ديبالكتيكية ، عملية وليست نظرية ، بفضلها يتحدد الطابع الضروري للوجود الاجتماعي (٢) .

حان ناير (١٨٨١ -)

كذلك نجد تأثير هاملان ظاهراً في رسالة الدكتوراه ، التي قدمها جان ناير بعنوان « التجربة الداخلية للحرية » (٣) ، والتي أهداها إلى ذكرى أرتور هانكان . إن التجربة الداخلية للحرية لا تقوم في نظر ناير ، إلا على الشعور وحده . وليس ثم وسيلة أخرى لبلوغ الذات الفاعلة . ومقولات الحرية في التجربة الداخلية ليست مستعارة من أشكال المعرفة الموضوعية (٤) ، والتجربة الباطنية (الداخلية) للحرية وإن كانت تتركز في تاريخ شعور فردي ، فإنها لا تبفصل عن تاريخ القيم الانسانية (٥) ، وإذا كان ثم تجربة باطنة للحرية ، فليست هذه تجربة ذات أساس وثيق إلا بواقع الفعل . الذي يتدخلها ويفسر أشكالها المختلفة (٦) وعلى كل حال فإن التجربة الباطنة للحرية ينبغي ألا تقصر على الشعور بحرية الإرادة فإن كان الشعور بحرية الإرادة سراهاً ووهماً ، فإن الحرية أن تضار إلا في الحالة التي نبدأ فيها بالخلط بينها وبين حرية الاستواء Indifférence ، بأن ننقل إلى العملية التي تعطى الفعل - الكيفيات النفسانية كشعور غير مستقر ومتقطع يمكن تعيين شروطه (٧) . غير أن ناير

(٢) الكتاب نفسه من ١٣٥ وما يتلوها .

(٤) الكتاب المذكور من ٣٠٦

(٦) الكتاب المذكور من X 1 .

(١) الكتاب نفسه من ١٣٦ .

(٣) باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٣

(٥) الكتاب المذكور من ٣٢٢

(٧) الكتاب المذكور من ٢ .

يحاول من ناحية أخرى أن يبين أنه إذا كان الشعور بحرية الإرادة لا يفتح لنا الطريق إلى الحرية لأنه يعتمد على قوانين الامتثال التخيلي ، فإنه مع ذلك ليس مجرد أثر من آثار الوهم : فإنه لا يحدث إلا بمقدار ما يستند إلى فعل حقيقي جدا للشعور . إنه يتبع هذا الفعل ، ولا يسبقه كما يعتقد عامة (١) .

لوى لافل (١٨٨٣ - ١٩٥١) L. Lavelle

وأخيرا نستطيع أن نعد رسالة الدكتوراه التي قدمها لوى لافل بعنوان «ديالكتيك العالم المحسوس» ، (٢) - استمرارا لمحاولات هاملان ، إن ديالكتيك الحواس القريب جدا من التجربة ، هو الذي ينبغي أن يكون ليس فقط كلة الاستدلال الأخيرة ، بل وأيضا أن يقرر عمق ويقين المبادئ الأولى والأفكار المشتقة (٣) . ومنهجه استدلال (استنباطي) لأنه يهدف إلى نظام منطقي للأفكار العقلية : إنه يسير من المبادئ إلى النتائج وإذا شئنا من المجرى إلى العيني لكنه يحتز من كل دعوى تكوينية : إنه يتابع مفاصل الأفكار بفضل ذلك المبدأ الميتافيزيقي المفترض ، ذلك لأن النظام الموجود في الأشياء هو بعينه النظام الموجود في العقل (٤) . يقول لافل إذا أدركنا في الموجودات كل الدرجات الممكنة للفعالية والانفعالية ، فن الممكن ترتيبها وفقا لنظام تصاعدي درجة درجة من الأشكال الأبسط للمادة الغليظة حتى الإنسان ، وحتى الذين يحيون حياة روحية من بين الناس ، وحتى الموجودات المجهولة لنا قطعاً والتي هي أسنى منا بقدر ما الإنسان أسنى من الحيوان . لكننا لا نسير من هذه المادة الأولية إلى

(١) الكتاب نفسه ص ٣ .

(٢) إستراسبورج ، الطبعة الأخرى ، سنة ١٩٢١ . والرسالة الكاملة (الصغرى) عنوانها : « الإدراك البصري للعق » إستراسبورج ، منشورات كلية الآداب ، سنة ١٩٣١ .

(٣) « ديالكتيك العالم المحسوس » ، ص ٢١٥ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢١٧ .

الروح ينوع من الصمود ، بل بالعكس الفعل المتميز للعقل الإلهي هو الذي باكتسابه وجوداً لذاته ، يدعو إلى الوجود الحقيقي في نفس الوقت انفعالية واستمرار العالم المادي منظوراً إليهما على أنها معلول وصورة هذه بالوحدة وتلك السككية اللتين يشارك فيهما ، لكن بشرط أن يعارضهما وأن يستتبع منهما فقط تلك المعرفة الزائفة التي تقدمها المادة الخالصة ، (١) .

• ديالكيتيك الحاضر السرمدى : في الوجود (٢) ، هذا عنوان كتاب صغير للآفل ولكنه حافل . ومن المستحيل تلخيصه دون خيانة فكر المؤلف . إنه انطولوجيا بأدق معنى لهذا اللفظ . ويحتوى على هيئة جرثومة مذهبا كاملا في الفلسفة . ولنتقصر على بيان الفقرات الرئيسية فيه . يتألف الكتاب من ثلاثة أقسام : الأولى في وحدة الوجود . وقد بين لآفل أولية الوجود على النحو التالي : لا يمكن أن يكون ثم انتقال من العدم إلى الوجود ، وبالتالي ليس ثم ميلاد للوجود . فالوجود هو الموضوع السككي . وإطلاق اسم العدم ينطوى على

(١) الكتاب نفسه ص ٢١٩ . وفي الأقسام الأخيرة من « ديالكيتيك العالم المحسوس » تنازل لآفل مشكلة السككية التي أبرز مذهب برجسون أهميتها : وهو يلتقي في هذا السبيل مع الأبحاث التي يقوم بها في نفس الفترة برادين Pra-lines والتي أدت إلى كتابه « فلسفة الإحساس » في مجلدين . وإلى هذا الفريق ، الذي عكس أن اسمه فريق استراسبودج ، ينسب أيضا الدراسات التي نشرها جان نوجيه في « المجلة الفلسفية » : « الرمز السككي للـ كيف » ، « بحث في الإبصار » . ويرى نوجيه أن الامتثال السككي للـ كيفيات الذي عزاه برجسون إلى نوع من العدوى بين السككي والامتداد ، أساسه على العكس من ذلك هو في النظام للوجود بالطبع بين كل درجات كيفية واحدة ويصلح لتقرير الانتقال من السككية الخالصة إلى المكان ، منظورا إليه على أنه مجال تطبيق النظام ، كما يدل على ذلك تحليل الامتداد البصري . وبهذا يمكن تبير عملية هي الأصل في المعرفة العلمية بالـ كيفيات . وقد عاد نوجيه إلى فكرة النظام هذه وحاول تفسير تكوينها ابتداء من فكرة المدة ، مفسرة على شكل فعل مثل العلاقة بين وثبة وركيزة ، مما يؤدي إلى إعادة النظر في الفكرة اليرانية (نسبة إلى مين دى بيران) عن لواقعة الأولية . راجع : « المجلة الفلسفية » ٧ ، ٨ لسنة ١٩٢٦ ؛ ١١ ، ١٢ سنة ١٩٢٨ ؛ « النظام والمدة » في المجلة نفسها عدد يوليو - يوليو ١٩٢٢ .

(٢) بازيس ، ألسان ، سنة ١٩٢٨

اعطائه وجوداً^(١). ونحن مشمولون بالوجود قبل أن نعطي أنفسنا وجودنا الداخلي بفعل هو فعل موافقة^(٢) وعلم النفس لا أساس له إلا في علم الوجود ، والوجود يحتوى على كل شيء : الواقع والظاهر ، المعقول والمحسوس ، الفعل والمعطى ، الحق والوهم . والعدل ليس بشيء^(٣). والممكن لا يسبق الوجود وليس خارجاً عنه : إنه مظهر من مظاهره . والزمان باطن في الوجود وليس الوجود باطناً في الزمان . وكلية الوجود أساسها تواطؤه univocité (أى أنه يطلق بمعنى واحد على الأشياء المتعددة) . ووجود كل شيء هو جماع خصائصه الذي لا يختلف عن انخراطه في الشكل . وليس في الوجود درجات . فال مجرد يقال بالتواطؤ على الخالق والمخلوق والخلقة . ومن ناحية الوجود لا فارق بين المخلوق والخالق^(٤).

والقسم الثانى من هذا الكتاب الصغير يتناول تعدد الموجود . فالموجود واحد ولا متناه من حيث المفهوم والمصدق معاً ، وبفضل ممارسة الفكر الضرورى فإن الكون يقدم لنا صورة مقدراتنا نحن^(٥). والإضافة ، وهى شرط كل حكم لا تعطينا وهم إيجاد الموجود المتناهى ابتغاء أن نفكر فى الشكل بالتميز منه ، والنظر إلى الموجود على أنه صفة كل الذوات وذات كل الصفات معناه ربط فكرته المجردة ، عن طريق الرابطة ، بماهيته العينية . والموجود لا يمكن أن يقال إنه هو والمحمول الكلى شيء واحد ، لأنه لا يمكن تمييزه من مجموع صفاته^(٦). وكل جزء من الوجود هو وجود ظاهر ، ولا معنى له إلا بالنسبة إلى شعور . والشكل ليس حاصل جميع الأجزاء ، بل هو المبدأ الاديولوجى الذى يؤسسها ويمكن التحليل غير المكتمل أبداً أن يوجدها إلى غير نهاية . والأمور الجزئية هى

(١) الكتاب المذكور I, 1, § 1 (٢) الكتاب المذكور I, 1, § 4
(٣) III, § 1 (٤) I, 1, § 6
(٥) II, IV § 2, 7 (٦) II, V §§ 6-7
(م ٢٢ — الفلسفة)

يعني من المعاني كما نراها ، لأنه وراءها ليس شيء غير الشكل وهي تعبير عن مظهر منه بلائهم طبيعتهما . والشعور يتوسط في كل نقطة بين الوجود الفعلي للكل والوجود الظاهري للجزء (١) .

وأخيراً نجد لافل في القسم الثالث من هذا الكتاب يحدد باطنية الوجود أو العلاقة بين الوجود والانا : إن الانا هو في وقت واحد جزء من الوجود وعامل يخرج منه إلى أجزاء . والحجة : أنا أفكر إذن أنا موجود ، تسجل الفكر في الوجود لا الوجود في الفكر . والانا يتسجل في الوجود بالفكر ، لكنه يتميز منه غير تناسب إلى فكره غير الكافية بالقوة (٢) . والانا والعالم لا يتوقفان عن التقابل والتداخل والتجاوز الواحد والآخر إلى غير نهاية . وفكرة الوجود ، وإن فكر فيها الانا ، فإنها موافقة للوجود . والانا يستكشف الوجود بكشفه حضوره في الوجود . وحياتنا لا تخرج أبداً عن الوجود ، وبالتالي عن الحاضر . والزمان يؤسس الخلود الذاتي ، لا بأن يؤمن بقاء الماضي كما هو ، بل بأن يجعلنا قادرين على أن نجد حضوره بفعل متجدد دائماً (٣) .

جول لانيو (١٨٥٦ - ١٨٩٤)

ويمكن أن نعد فكر جول لانيو استمراراً منها للكمالية في ميدان الفلسفة الأخلاقية ولاشك في أن لا نيو قد تأثر بديكارت ، واسبينوزا ، وبران ولا شليه فيما يتعلق بالفلسفة المحدثين . ويظهر خصوصاً تأثير بران في تصويره لعلم النفس وفي منهجه التأمل ، لكن الخاصية الأكثر تميزاً لفكره كمنهجية المنزع . ولا نيو كتب قليلاً ونشر أقل ، وإنما عرف خصوصاً بتدريسه في مدرسة

(١) الكتاب المذكور ، I ، 9 ، § 10 ، VI .

(٢) الكتاب المذكور ، 4 ، 2 ، § 1 ، VII .

(٣) الكتاب المذكور ، 10 ، 2 ، § 1 ، IX ، III .

ميشليه الثانوية . وبعد وفاته فقط نشر بعض أصدقائه وتلاميذه ، في مجلة ما بعد الطبيعة والأخلاق ، شذرات من تأليفه أعيد نشرها حديثا مع مقالات أخرى بوسائل إلى بول ديجماردان ، الخ تحت عنوان : « كتابات جمعت بعناية لتلاميذه » (١) .
 بوحديشا نشر له تلاميذه محاضراته عن « وجود الله » (٢) التي ألقاها في سنة ١٨٩٢ في مدرسة ميشليه الثانوية ، اعتمادا على المذكرات التي دونوها .

ويمكن ، بوجه عام ، أن نسمى موقف لانيو بأنه مذهب عقلي أخلاقي . ذلك أنه يحدد الفلسفة بأنها البحث عن الحقيقة الواقعية بالتأمل أولا والتحقيق الفعلي réalisation ثانيا . إن الفلسفة هي التأمل المفضى إلى تبين عدم كفايتها وضرورة القيام بفعل مطلق يبدأ من الباطن (٣) . وكما هي الحال عند كينت نستطيع أن نتحدث عن أولية العقل العمل عند لانيو . فهو يقول في بعض تعليقاته عن برنامج للاتحاد والعمل ، وهي بمثابة ميثاق لاتحاد العمل الأخلاقي ، إننا لا نقصد من العقل مبدأ استقلال وكبرياء ، ورجوع على الذات ، بل مبدأ نظام واتحاد وتضحية . ونطلق اسم العقل على القدرة على الخروج عن الذات لتوكيد قانون أعلى يجد الإنسان في داخله فكريته ، وفي خارجه انعكاسه فقط ، قانون لا يصنعه هو ، لكنه يستطيع فهمه ، وإن يفهم كل شيء ، بشرط قبوله والخضوع له (٤) .

وهذا الطابع الأخلاقي في جهره لأفكار لانيو ينفذ أيضا في تصوره لوجود الله . يقول لانيو : « إن عظمة كينيت هي في أنه انتوخ مسألة وجود الله من التفكير

(١) باريس ، « الاتحاد في سبيل الحقيقة » ، سنة ١٩٢٤ .

(٢) باريس ، ألسكان ، سنة ١٩٢٥ ، في عدد فبراير سنة ١٨٨٠ ، من « المجلة للفلسفة »
 نشر لانيو هذا مبتاغيزقا بارتليمي سانت هيلير .

(٣) « كتابات جول لانيو » الخ ١٩٦٨ : ١٩٦٨ .

(٤) الكتاب المذكور ص ١٩٠ .

الحال ، وفي أنه بين أن العمل وحده هو الذى يستطيع الإجابة عنها (١) .
 « إن ما اكتشفه كنت وقرره يظل حتماً لكن ليس من الحياة لمبدأ كنت
 أن نحاول جعل برهانه مباشراً أكثر ، إن لم يكن أدق ، . وعيب برهان كنت
 في نظر لانيو هو أنه جعل من وجود الله واقعة ينبغى الوصول إليها خارجاً عن
 الفكر بواسطة اعتقاد لا يقدم على أنه لحظة ، ودرجة طبيعية للعمل الذى بهذا الفكر
 يضع الله في داخله (٢) . ويعتقد لانيو أن من الممكن إعطاء برهان كنت مدلولاً
 مباشراً أكثر ، وأن نصل إلى إدراك الله مباشرة في الفعل الأخلاقي ، دون أن
 نمر بمتوسطات أى بالضرورة ، وأن ندرك الله لعل أنه مبدأ خارجي نظم
 الطبيعة من أجل اتفاق الأخلاق والسعادة ، لكن على أنه المبدأ الباطن في الخير .
 الذى نصل إليه في الفعل الأخلاقي ، ويتفق مع الطبيعة ، مادامت هذه الطبيعة
 هي فعله ، هذه الطبيعة التي وظيفة الأخلاق أن تسيطر عليها وأن تعجزها وتشكلها (٣)
 فانه إذن ، في نظر لانيو هو المبدأ المشترك للنظام النظري والنظام العملي ،
 الأخلاقي ، للحرقة والعمل . والاعتقاد بالله هو العمل وفقاً للأخلاق . والايقان
 بحقيقة الله لا يمكن أن ينشأ إلا عن العمل الذى به نحقق الله فينا ، باخضاع طبيعتنا
 الفردية لطبيعتنا السكلية (٤) . « أن نفعل بالسمو فوق الذات هذا هو الحب ، إذن
 من المستحيل أن يفعل المرء بغير هدف ، لكن الفعل الذى لا يهدف إلى أى
 غرض محسوس ، غرض نفعى ، مثل السعادة ، ليس فعلاً حقيقياً . وبعبارة أخرى
 إن العمل الحقيقي هو فعل الحب . إننا لانفعل حقاً إلا حين نحب ، ونحن لانستطيع
 أن نحب إلا بشرط أن نبرر لأنفسنا هذا الفعل نفسه ، أى أن نعزو قيمة مطلقة
 للوجود الذى هو موضوعه : إن الحب لا يسر إلا إلى السكال (٥) .

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٩ .

(١) « وجود الله » ص ٢٨

(٣) الكتاب المذكور ص ٥٢

(٤) الكتاب المذكور ص ١٢٤

(٥) الكتاب المذكور ص ٨ وما تلاها .

ونعتقد أن أنصح تفرقة لاساى لانيو ، والاتحاد من أجل العمل الأخلاقى ،
الذى أسس بتأثيره وبمعاونة حديثة بول ديجاردان ولا يزال قائما اليوم تحت اسم
الاتحاد من أجل الحقيقة ، . وبول ديجاردان هو أيضا مؤسس ومدير « عقود ،
decades بوتيتى ، التى تهدف إلى التقريب بين النفوس فى اتجاه لانيو .
وديجاردان يشارك لانيو فى النظر إلى النزاهة وحرية البحث على أنهما المبدأ
الأساسيان ليس فقط الأخلاق ، بل وأيضا للمعرفة .

والقاعدة الأساسية للاتحاد من أجل العمل الأخلاقى ، كما صنعها لانيو ، هى
التالية : « إننا نريد أن نعرف أنفسنا بنعمة القاعدة والنظام والتسليم والزهد ؛
وأن نعلم الاستمرار الضرورى للآلام ونفس دورها الخلاق ، ونحارب التفاؤل
الزائف . . . ، ونحارب أيضا — على سبيل المثال — الأخلاق الفاسدة ، العامة
أو الخاصة ، والترف والنعيم والترفة ، وكل ما يحدث التعدد الآلى ، اللا أخلاقى
والاجتماعى ، للحاجات . . . ؛ وندعو بالقُدوة الحسنة إلى احترام الرؤساء ،
والنظراء ، واحترام كل الناس ، والبساطة الرقيقة العاطفة فى العلاقات مع الصغار
ومن هم أدنى منا . . . ونعد بالنزاهة الفعالة ، التى تريد أن ترى الأمور بوضوح
ولا تخشى أن تفصح عما تراه فى كل مناسبة (١) .

ألان (أميل شارتييه) ١٨٦٨ — ١٩٥١

واميل شارتييه هو من بين تلاميذ لانيو أكثرهم حماسة فى مواصلة أفكار
لانيو ومبادئه . وقد نشر معظم مؤلفاته وكتابات تحت أسم مستعار هو ألان
ولم يتاجه على هيئة جمل ، لا على نسق متصل ؛ إنه عبارة عن مخططات تشهد
بقدره هائلة على التحليل ، وقد نشر بعضها أولا فى جريدة « برقية روان ، تحت

(١) كتابات جول لانيو من ١٩٢٤ .

عنوان : « احاديث نورماندي » ، وبعضها الآخر كتب أثناء الحرب وهو في الخندق ، وبعضها الثالث بعد الحرب وأشر في المجلات والجرائد اليومية (٢) . ومع ذلك فإنه تسرى روح جادة كل الجدد في كل ما يصدر عن قلم ألان . تميز أثناء الحرب باستقلال في الرأي رائع ، خصوصاً وقد قاوم بشجاعة هوس الحرب والذخيرة بين الشعوب : « هناك مثلاً فكرة مميزة من كتابه « المريح أو حكم على الحرب » : « حصر الإنسان في وطنه إنكار للواقع . قبل هذا المدى نكون حيوانات ، أما بالإنسانية فإننا نكون ناساً » (٣) .

وفيما يتعلق بنظرية المعرفة والأخلاق وعلم الجمال يمكن أن نعب الآن مثلاً لمثالية عقلية النزعة تستلهم خصوصاً لانيو ، وعلى طريقة تستلهم أفلاطون . واسبينوزا وكنت . فالآن يرى في العقل المصدر والينبوع لكل حياتنا الأخلاقية والوسيلة لتطهير شهواتنا الأنفعالية . وعلى طريقة الرواقيين يتحدث عن « سلطان العقل المستقيم على حركات القلب » (٤) . ويقول : « إن الفكر توازن ونصاعة . الحق معقول . الجميل معقول . والشهوات والغضب والحفيظة يمكن أن تدفع المرء إلى المجد ، لكنها لا يمكن أن تعطينه المجد . . . إن الجميل والحق ، في كل شيء ، هما نور الإدراك السليم » (٥) .

(١) ومن بين الأبحاث التي نشرها «توقيع» شاتوبيه إنذكر مانث ، « في » مجلة ما بعد الطبيعة » من المقالات التالية : « في الذاكرة » (أعداد يناير ومايو ديسمبر سنة ١٨٩٩) ، « مشكلة الإدراك » (نوفمبر سنة ١٩٠٠) ، « فكرة الموضوع » (مايو سنة ١٩٠٤) . ولنذكر من بين مجموعات الأحاديث التي نشرت باسم ألان : « مائة حديث وحديث لألان » (سنة ١٩١٨ - ١٩١٩) ، « توحيد وثقافتك فضلاً عن العقل والوجدانات » (باريس سنة ١٩١٧) ، « يذهب و الفنون الجديدة » (سنة ١٩٢٠) ، « أحاديث ألان » في مجلدين (سنة ١٩٢٠) ، « المريح أو حكم على الحرب » (سنة ١٩٢١) ، « ذكريات عن جول لانيو » (سنة ١٩٢٥) ، « أحاديث عن الفلسفة » (سنة ١٩٢٦) ، « المواطن ضد السلطان » (سنة ١٩٢٦) ، « أفكيك : أفيكولند دي-كارب » (هيجلي « باريس سنة ١٩٣٢ » .

(٢) « المريح أو حكم على الحرب » ص ٩١ .

(٣) « أحاديث ألان » ، طبعة « المجلة الفرنسية الجديدة » ، ص ٢٩ .

(٤) « الكتاب المذكور ص ٢١٦ وما يتلوها .

... وفي مذهب في الفنون الجميلة ، هو من غير شك أكمل مؤلفات آلان ، وفيه تجد جل أفكاره المميزة ويصرح آلان بأنه في موضوع علم الجمال يشعر بأنه يشارك كنت آراءه مشاؤكة تامة ، قال وهو يتحدث عن : « قد انقسمت إلى قسمين ، ينبغي أن أتبه إلى أبي يعد دراسة كافية لهذا الكتاب الخليل بالقدار ، لم أجد فيه شيئاً لم يبد لي بمتنازلة وحيثاً في هذا الموضوع الشاق (١) . وثما يتكون القيمة الجمالية لعلم في هو في نظر آلان أنه تحقيق مادي لفكرة أو عاطفة وفقاً لقواعد تكنيكية دقيقة ، وأنه يجهود للتغلب على مقاومة المادة تقوم به الروح . فينبغي إذن صنع عمل فني وإنهائه وجعله راسخاً ، وهذا يتعلق أيضاً بالتفاصيل لأن مالم يؤخذ من السكتلة لا يمكن أن يزين . ولهذا فإن الارتجال من غير قواعد ليس أبداً جميلاً ، والتصور ليس عملاً oeuvre ، والحلم ليس عملاً ، والممكن ليس جميلاً ، الواقعي هو وحده الجميل . « أعمل أولاً ثم أحكم بعد ذلك . هذا هو الشرط الأول في كل فن ، كما تدل على ذلك القرابة بين لفظي artiste (فنان) و artisan (صانع) . . . فكبر في عملك ، نعم اسمح ، لكن المرة لا تفكر إلا فيما هو كائن ، اصنع إذن عملك . « هكذا يقول آلان للفنان . فكل تأمل بفني موضوع حقيقي واقعي هو بالضرورة عقيم (٢) .

والباقون الأسمى للابتكار الإنساني هو أن المرة لا يبتكر إلا وهو يعقل ويصنع . الفنان صانع أولاً . والعبقرية لا تعرف نفسها إلا في العمل المرشوم أو المكتوب أو المنشود . والفن الذي فيه نشعر بمقاومة الشيء إلى أشد درجة هو المعمار . والمعمار ليس آخر الفنون ولا تليدها . إنه أستاذ جل الفنون وأبوها (٣) . « ما أسعد من يزين حجراً صلباً ، هكذا يقول آلان (١) . وشم

(١) : « مذهب في الفنون الجميلة » ، طبع في باريس ، في جاليليان سنة ١٩٢٦ من ٧٠ ص ٧٠ .

(٢) : « المكتبات نفسه من ٢٣ وماتلواها » ، (٣) : « المكتبات نفسه من ٢٧ » .

(٤) : « المكتبات نفسه من ٢٨ » .

جسيرة أساسية أخرى عند ألان في علم الجمال هي أن للفن قدرة على تطهير الشهوات ، بمعنى الكاثر ميس : (التطهير) x'ropole الأرسطاطلى . ولعل للموسيقى ، في نظر ألان ، من بين الفنون كلها أقوىها سلطانا على شهواتنا ، ولهذا فإن الذين يحبون شهواتهم جنيا مفرطاً لا يحبون الموسيقى أبداً (١) . « إن كل موسيقى هي دينية بما تهدف إليه من طهر واتقاء وخضوع وقأمل ونصاعة وما تحققة من ذلك » (٢) . ويلوح أن الموسيقى تطهر غيراً من الشعر ، وترد دائماً حركة الشهوات إلى الحركة التي تشقى منها . وكل هذا يحول لأن أن يقول : « في وسع المرء أن يتجاسر فيقول إن الفنون الجميلة أسهمت في تقدم الفكر الإنساني بأكثر مما أسهمت به دروس الفلاسفة المجردة » (٣) .

فـسـكـتـور بـاشـي (١٩٦٣ -)

وفي ميدان علم الجمال أيضاً نستطيع أن نتحدث عن استمرار للسكثنية في فرنسا . وأبرز مثل لذلك هو فيكتور باش . وما يهمنا من مؤلفاته هنا خصوصاً هو دراسته بعنوان : « المشكلة الرئيسية في علم الجمال » (١) . وفيه يرسم الخطوط الأساسية لنظرة في علم الجمال ، ويصرح بأنه ينسب إلى الوظيفة العقلية للفعل الجمال أهمية أكبر جداً مما فعل في رسالته للدكتوراه . وهو يبين خمسة مواقف رئيسية للإنسان يازاء الوسط (الناس ، الأشياء ، الطبيعة ، الخ) : الموقف

(١) الكتاب المذكور ص ١١٢ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٣٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٤٣ .

(١) « المجلة الفلسفية عدد يوليو سنة ١٩٦١ » . كذلك نفس باش : « بحث قديم في علم الجمال عند كنت » ، رسالة دكتوراه ، باريس سنة ١٨٩٦ ، ط ٣ ، باريس ألسكان سنة ١٩٢٩ ، « فن الشعر عند شلر : بحث في علم الجمال الأدبي » ، باريس سنة ١٩٠٢ ، ط ٢ ، باريس ، ألسكان سنة ١٩١١ .

نعمل على الحسى ، الموقف العقلى ، الموقف الأخلاقى ، الموقف الدينى ، الموقف الجمالى . والموقف الجمالى يشارك فى سائر المواقف . لكن ، الموقف الجمالى يقوم بقيل كل شئ فى التأمل *contemplation* (١) . صحيح أنه فى العلم أيضا يمكن أن نتحدث عن التأمل (مثلا فى علم الفلك وعلم النبات ، الخ) ، لكن التأمل العلمى ليس هو التأمل الجمالى ، وإذا كان هذا ضربا من المعرفة فإنه ضرب من المعرفة خاص جداً . إن المعرفة بالمعنى الصحيح تهدف إلى النفوذ فى باطن الأشياء والتأمل الجمالى لا يهتم إلا بالمظهر الخارجى للأشياء ، ومسجلها المرئى ، المدوس ، المسموع ، بالرسم الخفيف الذى ترسمه ، تلقائيا وآليا ، أعضاء الحس لصفاتها المحسوسة وشكلها — وكلمة شكل تفهم هنا بمعناها الفلسفى ، أعنى الطريقة التى تجمع بها العناصر المحسوسة . . . فليس ثم إذن فى ميدان علم الجمال غير مظاهر ، وصور ، وأشكال ، وموضوعات الطبيعة تصبح نتيجة بالنسبة إلى إبصارنا موضوعات فنية (٢) . وليس فقط العملية العقلية للتأمل الجمالى لا تترد إلى العملية العقلية للمعرفة بالمعنى الصحيح ، بل هى إلى حد ما عكس هذه : فن ناحية التصور وحده ، ومن ناحية أخرى العيان وحده الذى يظل على الدوج المضى للشعور : وفى الموقف العقلى يحل التصور محل العيان ، أما فى الموقف الجمالى فإن العيان هو الذى لا يمكن التصور من الانبثاق والاستيلاء على الآنا (٣) . وفى المعرفة بالمعنى الصحيح نحن لا نعمل إلا مع ماهو عام كلئى ، وفى التأمل الجمالى لا شأن لنا إلا بالأفراد . وما يهم المعرفة هو ما هو مشترك بين كثير من الكائنات ، وما يهم التأمل الجمالى هو ماهو وحيد فريد فى كائن واحد (٤) .

(١) « المجلة الفلسفية » ص ١٠ .

(٢) « المجلة الفلسفية » ص ١٢ .

(٣) « المجلة الفلسفية » ص ٩ .

(٤) « المجلة الفلسفية » ص ١٢ .

وباش ينظر إلى الجميل على أنه نشاط خلاق للعقل . ويقول : « نحن إذن الذين نخلق ميدان علم الجمال . . . والطابع الجمالي لشيء ما ليس صفة لهذا الشيء ، بل هو نشاط للآنا ، وموقف نتخذه بإزاء هذا الشيء ، وطريقة خاصة ننظر بها إليه ، ونأمله ونفهمه وندركه ونفسره . . . وهكذا فإن التأمل الجمالي ذاتي كله . لأنه يصدر عنا ، عن إرادتنا الطيبة ، عن هوانا ، عن استمدادنا الموت . إتنا ، في ميدان علم الجمال ، مستقلون ذاتياً (١) . وإتنا في ميدان علم الجمال أمراء وسادة ، وحين نقول : ليكن نور ، يكون نور (٢) . »

وأخيراً نستطيع أن نتحدث عن تصور للجميل - عند باش - بمعنى « المتعة البريئة عن المنفعة » التي قال بها كنت . فثلاً حين يقول إنه ينبغي علينا أن ندع لعالم النبات مهمة تحديد هل الزهرة التي ننظر إليها لتوجيه صليبية الفصيلة ، وأن ندع للورخ مهمة استرداد العصر الذي يتسبب إليه زيوس وأفروذيت والعذراء المقدسة بكل تفصيله : فبوصفنا متأملين جمالين فإن هذا لا يمننا ولا يفيدنا ، أما الذي يمننا ويقلقنا فهو أن نعرف هل الشيء الذي تتأمله يثير فينا حركات لاذة أو ألوية ، هل يجذبنا أو ينفرنا (٣) . وبالجملة لحل المشكلة الرئيسية في علم الجمال هو : إن يقول إن مجموع العواطف التي تصحب كل مظاهر حياتنا العادية ، ليكنها في الوضع المعتاد ، تخضع بتأثير نشاطنا العقلي والإرادي ، نقول إن هذا المجموع يتحرر في الحالة الجمالية ويتجلى فيها بكل رائه غير المتناهية . لأنه يفلت ، أثناء التأمل ، من سجن التصورات الحزين الموحش ، ومن كلابية الآمر المطلق (٤) .

(١) المجلة المذكورة ص ١٣ .

(٢) » » » ص ١٤ .

(٣) » » » ص ٢٣ — ٢٤ .

(٤) » » » ص ٢٥ .

وتصور الجميل كما يبناه صادق في المقام الأول فيما يتعلق بالتأمل . لكنه ينطبق أيضاً على الفنان الذي عنده أن الطبيعة كلها ، الأشياء والأحياء ، لا توجد إلا كنبوغ للعواطف ، وكسرور وألم ، وكنوتر وتزاح ، واهتياج وخول . والفنان هو الذي ينفذ ، بلوامس روحه المتعددة ، في الأشياء والأحياء وهما الحياة ، يجعلها تعنى وتبكي وتزفر وترفع رقص زرادشت المقدس (١) .

ولنذكر من بين كتب باشين الأخرى : « الفردية القوضوية عند إشتيرنر » ، (باريس ، السكان ، سنة ١٩٠٤ ، طبعة جديدة سنة ١٩٢٨) ، « شومان » ، (دأعلام الموسيقى » ، باريس ، السكان ، سنة ١٩٢٦) ، « تشيكانو » (باريس) ، « المذاهب السياسية للفلاسفة الكلاسيك في ألمانيا » ، (ليميتس ، كنت ، فشته ، هيجل) ، باريس ، السكان ، سنة ١٩٢٧ .

لاي Lapie

وكتاب پول لاي بعنوان « منطق الإرادة » ، يخول لنا أن نتحدث عن نزعة عقلية أو بالأحرى نزعة ذهنية أخلاقية ، ويعتقد لاي أنه يصبح كتب بمعنى أنه ينظر إلى الإرادة على أنها ضرب من الذكاء ، وأن العقل العملى ضرب من العقل النظري . ويذهب إلى حد القول بأن الأخلاق والمنطق هما شيء واحد : « الأخلاق منطق » هكذا كتب (٢) . ويعلن صراحة اعتناقه للنزعة الذهنية intellectualisme ، فن رأيه أن الفعل الإرادى يتألف من أحكام وبراهين (٣) ويعارض ميزدى بيزان مؤكداً أن اعتقادنا بالعلة الشخصية لا يقوم على الشعور بالجهل . بل الفعل الإرادى ظاهرة يعتقد الأنا أنه سببها . والأنا يعتقد أنه

-
- (١) المجلة المذكورة ص ٢٥ - والرسالة (الصغرى) اللاتينية لباش عنوانها : « راي شارفي الشعر الساذج والعاطفي » رن Rennes سنة ١٨٩٧ .
 (٢) منطق الارادة « باريس ، السكان سنة ١٩٠٣ » ص ٣٠٣ وبنابولوا
 (٣) الكتاب نفسه ص ٣٧١ .

سبب ظاهرة ما حين يحددها بأحكام . فالإرادة هي إذن مجموع الظواهر التي تبدو محدودة بأحكام (١) . والإرادة بدون الذكاء ليست شيئاً . لكن بدون الإرادة ستكون حياة النفس سلسلة من الاستقراآت والاستنباطات ، والارتباطات وتداعى الأفكار جارية على مجزى مطرد (٢) . ويقول لاني مع سقراط وأفلاطون والروافين وديكارث واسبينوزا إن الفضيلة علم والرذيلة خطأ . لكن ليس كل علم فضيلة . فالمرء لا يكون فاضلاً لأنه يعرف أن المغناطيس يجذب الحديد . ولكن يمكن أن يخطئ المرء في تقدير غيره ، وفي معادلة الاستحقاق والمكافأة ، حتى تجر هذه الغلطة المنطقية غلطة أخلاقية إن الأخلاق علم لكنها ليست كل العلم . فبين العقل النظري والعقل العملي لا يوجد أى تناقض و نفس القوانين التي تجعلنا نفكر تفكيراً مستقيماً هي التي تجعلنا نسلك مسلك العدالة (٣) . ، وإذا كانت الإرادة ضرباً من الذكاء ، فالأخلاق جزء من العلم . أن أريد معناه أن أحكم أنه ينبغي على وأنى أستطيع أن أفعل . والإرادة تكون خيرة حين يكون هذان الحكمان صادقين . إن الأخلاق هي علم المثل الأعلى وتحقيقه : لأنها تشمل علم الغايات وعلم التكنيك ، (١) .

ولنذكر من بين سائر مؤلفات لاني : « العدالة بالدولة » (باريس ، ألكان ، ١٨٩٩) ، « الأخلاق وعلم التربية » ، مجموعة أبحاث جمعت بعد وفاته (باريس : ألكان ، سنة ١٩٢٧) ، « الأخلاق والعلم » ، محاضره أُلقيت في سنة ١٩٢٢ . ونشرت في مجموعة أبحاث عنوانها : « الأخلاق والعلم » (عند الناشر ناتان ، سنة ١٩٢٣) .

(١) الكتاب نفسه ص ١٠ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٨٢ وما يلوها .

(٣) الكتاب المذكور ص ٣٩٢ وما يلوها .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٨١ .

لوى كوتيرا (١٨١٨ - ١٩١٤) .

يحتل لوى كوتيرا مكانة خاصة في ميدان النقدية الفرنسية . لقد سعى إلى تجاوز الوضعية التجريبية من ناحية ، ونقدية كذبت ومتابعيه الفرنسيين — من ناحية أخرى . وهو خصوصاً ممن يعارضون النزعة النهائية Finitisme عند رنوفيه وإيفلان ، ويود أن يثبث الطريق إلى ميتافيزيقا ذات نزعة عقلية . ولا نهائية . وأبرز كتبه في هذا الباب رسالة للدكتوراه بعنوان : « اللا متناهي الرياضي » (١) . (باريس ، ألكان ، سنة ١٨٩٦) . ومن الأمور المميزة تماماً للدوقف الميتافيزيقي لكوتيرا تلك الكلمة التي قالها لاشلييه واختارها هو شعاراً . « إن العلم الحقيقي للروح ليس علم النفس بل ما بعد الطبيعة » . ويعارض كوتيرا الوضعية فيقول : « ينبغي ألا نعتقد أن الفلسفة ليست غير امتداد للعلم وأنه لا وظيفة لها غير تنسيق القوانين المدونة من قبل ابتغاء تكوين نظريات عامة أو استباق القوانين غير المعروفة بعد بفروض . . . إن الفلسفة لا تدرس الأشياء والوقائع ، بل الأفكار ، ولا تبحث في قوانين الطبيعة ، بل قوانين الروح . ومن أجل هذا ينبغي عليها أن ترتقى إلى مبادئ العلم نفسها ابتغاء لحس قيمها وامتحان أسسها . وهي في جوهرها نظرية في المعرفة واسمها الحقيقي

(١) عرف كوتيرا أيضاً بأبحاثه في المنطق الرياضي واللغة الدولية وقد توصل إليه بتفسير جديد لمذهب لينتس قدمه بمناسبة نشره لشذرات ورسائل مختلفة للينتس . ومن رأى كوتيرا أن أصالة مذهب لينتس ليست في فكرة القوة ، بل في فكرة الجوهر المنطقية . وكذلك محاولاً لوضعه علم كلي . وعلى هذا فالكتاب المميز حقاً للينتس ليس كتاب « المتادولوجيا » بل « مقال في الميتافيزيقيا » . ولذا ذكر من بين مؤلفات كوتيرا : رسائل وشذرات غير منشورة . للينتس ، باريس سنة ١٩٠٣ ، « منطق لينتس وفقاً لوثائق غير منشورة » . باريس ألكان ، سنة ١٩٠٦ ، « جبر المنطق » ط ٢ ، باريس عند الناشر جوييه — بيلار ، سنة ١٩١٤ ، « تاريخ اللفظ السككية » ، باريس ، هاشت ، سنة ١٩٠٣ (بالتعاون مع ل. ليو L. Lévy) « مبادئ الرياضيات » من منهجية في فلسفة الرياضيات عند كنت ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٥ .

هو النقد، (١). والتلقائية والوضعية كالتأهيأ أساميت فهم. مبدأ النقد الذي يقول إن الميتافيزيقا مؤلفة من أحكام تركيبية قبلية : فأحدهما اعتقدت امكان استبدال أحكام تحليلية قبلية بها (الحقائق المنطقية) ، والاخرى اعتقدت امكان استبدال قوانين تجريبية بها (أحكام تركيبية بعدية) (٢)، وكوتيرا يتفق مع النقدية في كونه ينظر إلى الفلسفة جوهريا وخصوصاً على أنها تقدم للعلوم . لسكنه يضيف : إن الفلسفة ليست تقدماً فقط . إذا كان النقد ينبغى عليه قبل كل شئ أن يبرز العلم ويؤسسه فلا يبدو لنا أنه مضطر من أجل ذلك إلى تحطيم الميتافيزيقا ، على العكس إنه يحضر لها ويوجه طبيعياً . ومن ناحية أخرى فإن نقد كنت لم يشأ تحطيم الميتافيزيقا بوصفها نظاماً من مبادئ الطبيعة ، بل بوصفها معرفة للأشياء في ذاتها (٣). فالميتافيزيقا بوصفها فلسفة العلوم لها اليوم أيضاً ما يبرر وجودها ، بعد النقدية : فإن نظرية المعرفة تنتج في نفس الوقت فلسفة في الطبيعة وفلسفة في الروح (٤). والحقيقة الواقعية بحاجة في الروح وليست عالية عليها ، إنها في أساسها « تشييد للعقل » . والعقل ينبغى أن يميز بدقة من الذهن l'entendement الذي مجرد ويعمم ، يحكم ويرهن بالتصورات ، وهو الملكة المنطقية حتماً والتحليلية ، بينما العقل raison هو ملكة الأفكار المحضنة ، والمبادئ التركيبية القبلية ، (٥).

ولتمييز نقدية كوتيرا من نقدية كنت وأخلاقه ، يمكن أن نسميها نزعة عقلية رياضية أو نزعة عقلية خالصة. ذلك أن كوتيرا ينظر إلى المعرفة على أنها عمل محض للعقل ويستبعد لذلك « العيان الحسي » الذي يقول به كنت . وإن العالم المختبر قدّم لإيتا صنوراً متفاوطة النقص ، إما عن الوحدة البسيطة ، أو وحدة

(١) - « اللاهتاهي الرياضي » - بارسن ألكان ، سنة ١٩٦٥ ، المقدمة . ص ٧٠٦.

(٢) - الكتاب المذكور ص IX.

(٣) - راجع كنت : « الأسباب المنهجية للميتافيزيقية للعلم » ١٩٦٥.

(٤) - اللاهتاهي الرياضي « ص XIV-XV.

(٥) - الكتاب المذكور ص VII و ٥٣٧.

التركيب، ويقدم لنا بهذا فرصة لتطبيق مقولة الوحدة، لكن هذا التطبيق ينطوي دائماً على قسط من الإعتباط، والعقل يتجاوز ويكمل معطيات العيان عازياً إليها الوحدة الحقيقية، التي يملكها وحده ويحملها في ذاته (١). خصوصاً والعدد ليس من نتاج التجربة الغليظة، بل هو من خلق الروح على نحو متفاوت في الأصالة والتلقائية (٢). ولأن الطبيعة لا تقدم أبداً وحدات حقيقية وموضوعات هي هي نفسها، فإن الإنسان مقود إلى تشكيل أشياء متشابهة قدر الإمكان لتكون وسيلة ورمزاً للوحدة المطلقة التي لا توجد إلا في عقله. فالعدد الصحيح لا يوجد موضوعياً أبداً، بل يركب ذاتياً بواسطة الذهن وفقاً لقوانين الذهن الخاصة (٣). والأمر كذلك فيما يتعلق بالمقدار: فالمقدار لا يوجد أبداً في الطبيعة معطى. وإنما المعطى هو أشياء محسوسة، جزئية وعينية (٤). والعدد ليست له إذن قيمة موضوعية، لأنه يوجد اعتباطاً بين كائنات مختلفة لامتجانسة؛ والمقياس ليست له قيمة موضوعية، لأنه يقتطع اعتباطاً وحدات مصطنعة في المقدار المتجانس المتصل (٥).

لكن ليس معنى هذا أن الطبيعة والروح متعارضتان أو غريبة كلتاهما عن الأخرى، فإلى جانب وفوق الذهن لدينا ملكة تبرز تطابق أفكانا مع الواقع؛ أو بالأحرى مع فكرة الواقع: هي العقل. وسيكون الذهن حيثئذ بمثابة وسيط بين عقلنا والمعطيات التجريبية الخاصة، حتى إنه يبدو أن الذهن دوره الحقيقي هو تطبيق أشكال العقل على موضوعات العيان والخيال (٦). وهكذا فإن العدد

(١) الكتاب المذكور ص ٥٠٨.

(٢) الكتاب المذكور ص ٥١١.

(٣) » » » ٥٢٠ — ٥٢١ (٤) الكتاب المذكور ص ٥٢٥

(٥) » » » ٥٢٦.

(٦) » » » ٥٢٨.

والتصور ليسا غير وسائل للمعرفة ، وسائل بكل معاني هذا اللفظ ، بها يخضع
الذهن المعطيات اللامتناهية الأنواع للشعور التجريبي ، يخضعها للوحدة المعقولة (١) .
وكوتيرا يطبق هذا كله على فكرة اللامتناهى : فالواقع أنه من البين أن
فكرة اللامتناهى لا يمكن أن تصدر عن التجربة ، لأن كل موضوعات التجربة
متناهية بطبيعتها ، ولا يمكن أن تتركب بواسطة الخيال ، لأن الخيال لا يمكن إلا
أن يكرر ويكثر معطيات الحواس ، ولا ينتج بهذا غير اللامحدود . وهكذا فإن
اللامتناهى لا يمكن أن يدرك ولا أن يتصور ، ففكرة اللامتناهى هى بالضرورة
إذن قبلية (٢) . وبهذا المعنى فإن فكرة اللامتناهى متميزة من فكرة اللامحدود
بل هى تعارضها . والأعداد المعقولة تمكن من التقريب اللامحدود ، بينما التجربة
لا تمكن إلا من تقريب محدود . وكذلك نجد أن معرفة فكرة المقدار لا يمكن
أن نعزى إلا إلى العقل . وعلى خلاف المذهب التجريبي من ناحية ، والحساسية (٣) .
المتعالية عند كمن من ناحية أخرى ، يسمى كوتيرا فكرة المقدار عيانا عقليا .
وعلى وجه الخصوص يؤكد كوتيرا ، فى مقابل مذهب رنوفيه ، أن ضرورة
المتناهى لا تفرض نفسها على العقل ، بل على الحواس والخيال (٤) .

وفى ما يتعلق بنقائص العقل المحض ، يكتشف كوتيرا جذورها فى الفكرة غير
الصحيحة التى كونها كمن عن المقدار ، وفى القول غير المشروع بأن المقادير
أعداد (٥) . ولهذا يرى كوتيرا نفسه مضطر إلى حل مشكلة النقائص فى اتجاه مضاد .
لإتجاه التقديين المحدثين . ذلك أن موضوعات النهائيين Finitistes ، وفقاً
لنقدية رنوفيه المحدث هو وأتباعه ، لا يمكن تصورها ، بينما نقائص اللانهايين
متناقضة فعلا . أما كوتيرا فعلى العكس من ذلك يعزو الموضوعات thèses إلى

(١) الكتاب المذكور ص ٥٢٩

(٢) الكتاب المذكور ص ٥٢٠

(٣) الكتاب المذكور ص ٥٦٠

(٤) الكتاب المذكور ص ٥٥٦

(٥) الكتاب المذكور ص ٥٢٥

الخيال أو بالحرى إلى الذهن ؛ ويعزو التناقض antithèses إلى العقل (١) .
والخلاصة أن كل ما يمكن توكيده قبليا ييقن مطلق فيما يتعلق بالتناقض الرياضية .
(متناه - لامتناه ، بسيط مركب) ليس هو التناقض التي صاغها كنت ، وإنما الفجائية
التالية لحسب : المسكان والزمان لا متناهيان ؛ إذن العالم يمكن أن يكون لا متناهيًا
في الزمان والمسكان . والمسكان متصل وقابل للقسم إلى غير نهاية ، وإذن فالمادة
الممتدة يمكن أن تكون متصلة وقابلة للقسم إلى غير نهاية (٢) . أما فيما يتعلق
بالتناقض الديناميكية (العلية بالحرية — الضرورة ، ضرورى — عرضى) ،
فإن الموضوعات لم يبرهن عليها ، ولكن التناقض محتملة . والخلاصة أن التناقض
لمعومة للعقل المحض راجعة إلى الخلط الذى وضعه كنت بين أفكار العقل
وأوهام الخيال ، وخصوصاً بين اللامتناهى واللا محدود . « قلنختم بقولنا إنه
على الرغم من النقدية فإن الميتافيزيقا تظل ممكنة ، وإنه على الرغم من النقدية
الجديدة فإن من المحتمل قيام ميتافيزيقا لا متناهية النزعة » (٣)

وكوتيرا لم يقدم إلينا تصورا ميتافيزيقيا جديدا . وأبحاثه الأخيرة تتعلق
بمسا كل تاريخية ومنطقية ولغوية . فثلا فى أبحاثه التاريخية عن لينتس مايمه
ليس الميتافيزيقا ، بل بالأحرى الطابع المنطقى فى جوهره لمذهب لينتس . وهو
ينعت فلسفة لينتس بأنها « أكل تعبير عن النزعة العقلية الذهنية ، وأكثره
تنظيما ، تلك النزعة التى تقول إن هناك اتفاقا تاما بين الفكر والأشياء ، بين
الطبيعة والروح . والواقع قابل كله لأن ينفذ فيه العقل ، لأن العقل يشيع فيه .
ولو صف هذه الميتافيزيقا بكلمة واحدة نقول إنها : ذات نزعة منطقية شاملة » (٤)

. panlogisme

(٢) . الكتاب نفسه ص ٧٩ .

(١) الكتاب نفسه ص ٧٧ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٥٠ .

(٤) راجع « منطق لينتس » ص ١٠١ .

(م . ٢٥ — الفلسفة)

كذلك يؤكد كوتيرا في نقده لكتاب مبادئ الرياضيات ، لرسل أن فلسفة لينينس الخالدة ينبغي أن تؤسس على المنطق الحقيقي . والنزعة العقلية عند كوتيرا تتجلى أيضا في تفسيره لتطور اللغة الدولية ، بمعنى أنه يرى أنها تعقيل تلقائي . وطريقته في النظر إلى مشكلة اللغة الدولية تنطوي على جانب أخلاقي ، بمعنى أنه يريد بهذا أن يسهم في التقارب بين الشعوب . وهذا ينطبق أيضا على إسهامه في « مصطلحات الفلسفة » للاند ؛ وقد كتب فيه معظم المواد المتعلقة بالمنطق والصوري . وأخيرا نشير إلى تفنيده القوي للتفسير ذي النزعة الحرية جدا الذي قدمه برو تيير لرسالة كنت « في السلام الدائم » ، (١) .

أرنولد ريمون

وأرنولد ريمون من إقليم الفو بسويسرة ، يرتبط بكوتيرا إلى حد ما في محاولة تحديد العلاقة بين المنطق أو بالأحرى بين المنطق الرياضي وبين الرياضيات (٢) يقول ريمون إن المنطق الرياضي ينبغي ألا يكون أبدا تكرارا للرياضيات ، ومن أجل هذا نرى أن مهمة المنطق الرياضي ينبغي أن تكون . تعرف وتميز المعارف الخاصة بكل علم يدرسه العقل الإنساني ، أى تحديد مختلف شروط الوجود التي لا يرد بعضها إلى بعض ، الخاصة بمختلف مجموعات التصورات المنطقية . والمنطق الرياضي ، مفهوما على هذا النحو ، يبدو أنه ذو فائدة لاجدال فيها . إنه ليس تكرارا للعلوم الرياضية والفيزيائية لأنه يدرس أسس هذه العلوم بالنسبة إلى أسسه هو (٣) . وعلى كل حال فإن المنطق الرياضي قد حقق تقدما محسوسا على المنطق الارسطي بأن بين العلاقات الوثيقة التي توجد في كثير من النقط بين منطق الكيف ومنطق الكم (٤) .

(١) انظر جريدة « الطمان Le Temps » في ٢٧ مارس إبريل سنة ١٨٩٩ :

(٢) انظر « المنطق والرياضيات : بحث تاريخي وتقدي في العدد اللاهنتامي » رسالة دكتوراه مقدمة لجامعة جنيف ، كلية الآداب . طبعت في سان بليز سنة ١٩٠٨ .

(٣) الكتاب قصة س ٢٠٠ .

(٤) الكتاب نفسه س ٢٠٥ . راجع ريمون : تاريخ العلوم الدقيقة والطبيعية في العصر اليوناني الروماني : عرض موجز للمدارس والمبادئ مع مقدمة لليون برونفك ، باريس عند الناشر بلاشار سنة ١٩٢٤ .

جان نيكو

وفي إثر كوتيرا ينبغي أن نشير إلى رسالتى الدكتوراه ، اللتين قدمتهما رياضى
فيلسوف شباب مات منذ سنوات قلائل ، هو جان نيكو ، لأنهما تنسبان إلى ميدان
المنطق الرياضى - يحاول نيكو فى رسالته : « الهندسة فى العالم المحسوس » (١)
البحث فى مسألة : إلى أى مدى تكون الهندسة عوناً للفزياء ، وكيف تنطبق
قضايا الهندسة على نظام العالم المحسوس ، وكيف تفيد معرفتها فى التعبير عن
التجارب والقوانين . لأن كل قضية فزيائية حافلة بالهندسة ، وكل تنبؤ بواقعة
محسوسة يهـى لنفسه نوعاً من الترتيب للموضوعات والملاحظين ، يمكن التعبير
عنه بعبارة هندسية (٢) . وعلى نحو أدق يقول : « إن الهندسة لا تنطبق على
العالم المحسوس فى ميدان محدود من ميادين الفزياء ، مثل انتقال الأجسام غير
المتغيرة ، بل فى الفزياء كلها وفى كل جزء من أجزائها . أفلا تتضمن كل قضية
من قضايا الفزياء محلات واتجاهات ومسافات ؟ إن لغة العالم الهندسية هى لغة
كل قوانين منظورها إليها فى بعض قسما شكلية » (٣) .

وفى كتاب . « مشكلة الاستقراء » (٤) يسمى نيكو إلى تقرير مشكلة الاستقراء
المنطقية فى ميادها الحقيقى ، ألا وهو ميدان الاحتمال (٥) ومن أجل هذا يناقش
كتاب جون مين دكينز : « مبحث فى الاحتمال » ، فيبين أن الاستقراء بالعد البسيط
هو ضرب من البرهان أساسى وأن كل أولئك الذى اعتقدوا أنهم قادرون على
الاستغناء عنه لم يتم لهم ذلك إلا بمعوثة المغالطات ؛ وأن هذا النمط من البرهان
لا يزال يحتفظ بقيمته ، حتى لو لم تصدر مقدا على الجبرية ، وأنه لا يمكن أن
يزيد احتمال فرض حتى لو لم تعمل الوقائع الجديدة الملاحظة غير أن تكرر من
غير اختلاف وقائع معروفة من قبل ، وأن الاستقراء باستبعاد الأسباب لا يمكن

(١) مع مقدمة لبرنارد رسل ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٤ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١١ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١٧٠ .

(٤) مع مقدمة الأستاذ لاند ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٤ .

(٥) الكتاب المذكور ، ص ١٠ .

ابداً أن يتجاوز احتمالاً هزئياً ؛ وأخيراً أنه لم يثبت حتى الآن أن البرهان
الاستقرائي يمكن - بعملية ما - أن يرقى باحتمال قانون إلى درجة تقربه من اليقين
إلى غير حد .

ليون برنشفاك (١٨٦٩ - ١٩٤٤)

ليون برنشفاك ألمع وأنبه من تبعوا النزعة العقلية النقدية ذات الاستلزام
الكهني ، من بين الفلاسفة في العصر الحاضر في فرنسا . صحيح أنه خضع أيضاً
لتأثير بسكال واسبينوزا ، ويعد من خير العارفين بسكال واسبينوزا (١)
لكن فضله الرئيسي في سعيه لتجاوز الوضعية التجريبية من ناحية ، والنزعة العقلية
الميتافيزيقية بالمعنى الذي قصده هيغل ولاشلييه من ناحية أخرى ؛ وهو يستلهم
خصوصاً مثالية كانت النقدية . وهو نفسه شاعر بذلك ويقول صراحة ، لَمْ يكتب
في البحث الذي نشره بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لمولد كانت (٢) : « لقد تجمع
فيه (أى في كانت) وتركز وتوافق ، بفضل العلاقة الأصلية التي وضعها بين القانون
والإيمان ، الميول الكبرى التي ، منذ نقطة العقل اليوناني ، ألمحت سحر
الفلاسفة وتنازعت موافقتهم . فإذا كانت قد استأنفت بحرياتها المختلفة

(١) راجع « مؤلفات ليون برنشفاك » ، أصدرها وفقاً لترتيب الزماني مع وثائق إضافية ومقدمات
وتعليقات - ليون رانشفاك وبيير بوترو وفليكس جازدييه - مجموعة : كبار كتاب فرنسا ، باريس :
هاشت - ١٩٠٨ - ١٩١٤ في ١١ مجلداً . وكذلك من مؤلفاته : « عبقرية بسكال » هاشت سنة
١٩٣٤ ؛ « أسبينوزا » سنة ١٨٩٤ ، ط ٢ - سنة ١٩٠٦ ؛ « أسبينوزا ومعاصروه » سنة ١٩١٤
ط ٣ باريس ، ألكسان سنة ١٩٢٣ ؛ « بسكال » باريس عند الناشر رينر سنة ١٩٣٤ .
(٢) راجع « الفكرة النقدية ومذهب كانت » في « مجلة ما بعد الطبيعة والأخلاقي » عدد ٣
سنة ١٩٣٤ ص ٤٣ .

يتم ذلك دون أن تتلقى أثناء مرورها بالتفكير البكتي دفعة غير منتظرة . ودون أن تحتفظ المذاهب التي أصبحت تعبر بها عن نفسها بأثر تأثير بالغ في اعماق تركيبها . وبعد أفلاطون وبعد ديكارت لا ندرى هل حضارة الغرب تقدم مثلاً آخر على العبقريّة له نفس الشمول ويعيد نفس الفائدة غير كنت (١) .

ويمكن ، بمعنى ما ، أن نرى في المذهب العقلي التقدي الذي يذهب إليه برنشك تأكيداً لرأى جانسون ملبو في مجيء الطور الرابع (٢) ذلك أن برنشك في كتابه الرئيسي : « الموجّهات في الأحكام » (٣) يرى مثلاً أعلى للحكم الكامل الضرورة والمحقورية البطون ntériotrié . الرد إلى الوحدة ، بحيث أن معنى المعرفة هو إعطاء الخارج شكل الداخل . ويتصور الفلسفة على أنها معرفة كاملة . وقالها المعرفة ليست أمراً عرضياً يضاف إلى الوجود من خارج ، دون أن يعبره ، بل المعرفة تكون عالماً ليس عالماً إلا من أجلنا نحن . والمعرفة لا تكون مطابقة لموضوعها إلا حين تكون معرفة نفسها (٤) وفي المعرفة العلمية نجد أن العقل العارف وموضوع المعرفة كليهما حاضر مع الآخر ، ويفترض أنه ثابت لا يتغير (٥) . أما في المعرفة الكاملة فعلى العكس من ذلك ينبغي أن ينخرط العقل بأكمله . في حل المشكلة . والعقل لا يعطى نفسه موضوعاً ثابتاً يظل موضوعاً أمامه ، بل يسعى ليدرك ذاته في حركته ونشاطه وليبلغ الإنتاج الحى ، لا المنتج الذى يمكن التجريد اللاحق وجده أن يضعه على حدة . . . النشاط العقل وأعيان

(١) لتحديد موقف برنشك على نحو أدق ، ينبغي من غير شك أن نصيب أنه يرفض النقدية المحددة التحديدية السلبية في جوهرها التي دعا إليها رنوفيه ، وود أن يكمل ويواصل كنت بواسطة اسبينوا وفشنه .

(٢) راجع ماقلناه من قبل

(٣) باريس ، ألكسائى ، سنة ١٨٩٧ ، رسالة دكتوراه مقدمة إلى جامعة باريس أما الرسالة (الصغرى) اللاتينية فتعنوانها : « كيف برهن أرسطو طاليس على ميتافيزيقاه بقوة القياس »

(٤) « الموجّهات في الأحكام » ص ٢ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٣ .

أنفسه - تلك هي الدراسة التامة للمعرفة التامة ، وتلك هي الفلسفة « (١) . ومما يميز المعرفة التصويرية أيضا هو أن الأمر ليس أمر استبدال الثنائية بالوحدة ؛ بل أمر رد الثنائية - على نحو معقول - إلى الوحدة وتلك هي الوظيفة التي يؤديها العقل في داخل التصور فأساس التصور هو إذن أنه فعل به توحد العلاقتان (المفهوم والمصدق) ويقال بالهوية بينهما ، العلاقتان اللتان بينهما التحليل على التعاقب في التصور ولا يمكنه أن يصفهما في حال انفصال . « وبعبارة أخرى فإن أساس التصور هو ما نسميه بالحكم ، ويمكن أن نقول بغير مفارقة إن التصور هو الحكم ، (٢) والجهة لا تتسبب ، في نظر برنشك ، إلى الحكم منظورا إليه في تعبيره التلقائي ؛ بل هي ترجع إلى التأمل النقدي وإلى نوع من الحكم : على الحكم : أنها إصدار حكم Beurteilung وليست حكما urteil كما يقول الألمان (٣) .

والمشكلة المنطقية لجهة الحكم تطوى ، على المشكلة الميتافيزيقية لحقيقة الحكم (٤) ، وهكذا نجد أن برنشك يرجع الميتافيزيقا إلى نظرية المعرفة ، ويقر بأن الفعل المكون للمعرفة هو الحكم ، وأن الحكم يتميز بتوكيد الوجود (٥) . « إن الوجود دالة الفكر ؛ فإذا كان الموضوع الجوهرى للفلسفة هو إعطاء تعريف للوجود ، فينبغي أن نبحث في الفكر عن مبدأ هذا التعريف « (٦) . وبرنشك يتصور شكل الحكم على أنه شكل الوحدة . « والفعل verbe يدل على أن الفكرتين متحدتان به إلى حد ألا يكونا في الواقع فكرتين ، بل فكرة واحدة ، أى وحدة عقلية . « والوجود ليس رابطة خارجية عن الأفكار ، بل الأفكار تتحد من الداخل ، وعلة الفعل هي البطون المتبادل الأفكار (٧) .

-
- | | |
|------------------------------|-----------------------------------|
| (١) الكتاب المذكور ص ٤ - ٥ . | (٢) الكتاب المذكور ص ٨٠ . |
| (٣) الكتاب المذكور ص ٢٩ . | (٤) الكتاب المذكور ص ٢٧ . |
| (٥) الكتاب المذكور ص ٤١ . | |
| (٦) الكتاب المذكور ص ٧٨ . | (٧) الكتاب نفسه ص ٨٠ وما جملوها . |

والمعرفة هي في أصلها وبالضرورة لاشعورية . والعقل الذى يعرف يجد نفسه من غير شك في فعل المعرفة ؛ لكنه يجد فيه أيضا شيئا معتما لا يمكنه النفوذ فيه . وهو ما يسمى عادة باسم : الأشياء (١) . والعقل لايسير ، كما تشاء فلسفة التصور ، من الممكن إلى الواقع ، بل يذهب ، وفقا لنظرية الحكم ، من الواقع إلى الممكن (٢) وكل حقيقة واقعية يضعها الحكم هي بالضرورة نسبية إلى هذا الحكم . وبينما الموجود الميتافيزيقي ينبغي أن يدرك على أنه يكفى نفسه وثابت راسخ ، وبالجملة جوهر ، فإن وجود الحكم مقيم في فعل العقل ، ويشهد بنشاط حى ، أى دائما في الحركة وفي الجهود . والحقيقة الواقعية لاتنفصل أبدا عن العقل ؛ إنها تنخرط في نموه الباطن ، وتتحول معه وتتر بكل درجات تطوره الحى ، (٣) . والمثل الأعلى للخارج extériorité عقيم تماما . وبالعكس المثل الأعلى للداخلية — لما كان هو الوحدة في المجال النظرى والمجال العلى فإن الاقتراب منه رقى بالضرورة في العلم وفي الحياة الأخلاقية . وإذا كانت الحضارة الحقيقية ، هي من ناحية في أن غد إلى السكون كله طريقة التفسير التى يقدم التحليل الرياضى نمطها الأصنى ، ومن ناحية أخرى نمد إلى الإنسانية كلها ذلك التضامن الكامل الذى قدمت بعض الجماعات الدينية حتى الآن نموذجها الأكمل ، فإن التقدم نحو الداخلية في انسجام مع معنى الحضارة الإنسانية . ومصيرنا الاتجاه نحو الوحدة . والعلم والأخلاق بتوجيههما الإنسان نحو تلك الوحدة التى هي باطنة في كل فكر فردى ، يؤسسان ، في حضن الفرد نفسه ، المشاركة الجماعية ، ومدينة العقول ، وبهذا يبرزان مبدأ الداخلية بوصفه المثل الأعلى للفعال الحق ، (٤) .

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٢٢ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٣٥ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٧٢ وما تلاها

وبرنشتيخك في سائر كتبه يواصل النضال في سبيل المثل الأعلى للداخل
 intérieurisme فهو في « المدخل إلى حياة العقل » (١) يقدم إلينا نوعاً من
 تركيب حياة العقل ، وفيه يعرف الفلسفة بأنها « التفكير المنهجي للعقل في نفسه » (٢)
 ويسمى نوع السكون ، أعنى حياتنا العلمية والجمالية والأخلاقية والدينية بأنها
 بمثابة تحقيق تلقائي للعقل ، « ولذا فإذا شاء العقل أن يفهم العالم ، فينبغي عليه
 ألا يحصر نفسه في الأحكام السابقة التي للتجربة وألا يستسلم للتوجيه بالصدفة ؛
 فينبغي أن يعطى لنفسه امثالاً للعالم لا يتناسب بعد فقط مع لحظة وفرد ، بل له
 قيمة بالنسبة إلى كل اللحظات وكل الأفراد . . » ؛ وينبغي عليه أن يخلق العلم » (٣) .
 والتقدم الذي يتم من الإدراك إلى العلم لا يتم نحو طبيعة الأشياء ، بل نحو طبيعة
 العقل (٤) . إن الحقيقة معناها المعقولة . والعقل ، وهو ينبوع المعقولة ، هو
 ينبوع الحقيقة (٥) . والحقيقة ليست أبداً بالنسبة إلى العقل أمراً ثابتاً بالنسبة إلى
 أمر آخر ثابت . إنها حياة ، حياة العقل نفسها . وهكذا فإنه في الوقت الذي
 يولد فيه الحق وينمو ، فإن العقل الذي به ينمو الحق ويولد ، يتطور ويتقوى ،
 لأن العقل ليس شيئاً مكتسباً ثابتاً لا يتغير (٦) . ونصيب العقل في الخلق والاستمتاع
 الفنين لا يقل عن ذلك . فالعمل الفني هو ما يثير أو يحدد الانفعال الجمالي ،
 ومعمار العمل الفني يقوم في العقل الذي يتأمله ، (٧) « والروح هي مصدر الجمال ،
 وهي أيضاً مقياسه » (٨) . لكن الأخلاق توجد ، فيما يبدو ، مستقلة عن كل تجريبية ،
 أكثر من الحق والجمال . فمثلاً ما نطالبنا به الحرية هو أن نتفصل عن الفرد الذي

-
- (١) باريس ، أسكان ، سنة ١٩٠٠ (العقل = esprit هذه الكلمة عند برنشتيخ
 بمعنى العقل لا بمعنى الروح بالمعنى المقوم في العربية) .
 (٢) الكتاب المذكور ، تنبيه
 (٣) الكتاب المذكور ص ٦١
 (٤) الكتاب المذكور ص ٨٥
 (٥) الكتاب المذكور ص ٩١
 (٦) الكتاب المذكور ص ٩١
 (٧) الكتاب المذكور ص ٩٩
 (٨) الكتاب المذكور ص ١٠٩

هو نحن لنهدير العقل (أو الروح) الذي قررنا أن نكونه . وكذلك الحكمة
والشجاعة في نفس الوقت الذي فيه تفصلنا عن فرديتنا فإنها تزيل العقبة التي كانت
تأخذه بيننا وبين الروح (أو العقل) (١) . وتقدم الحياة الروحية في الفرد شرط
تقدم الحرية الروحية في الإنسانية . والإنسانية هي الوسيط الضروري بين الفرد
الذي هو نحن وبين الروح التي نود أن نكونها (٢) . وأخيرا فإن الدين هو أعلى
توكيد لحقيقة حياة الروح . فوجود الإنسان الروحي ينطوي إذن ، شرطا له ،
على وجود الوحدة العليا ، وحقيقة المذهب الروحي هي نفسها الحقيقة التي هي
أساس الدين ، (٣) . ولكي يكون في الإنسان مكان للحياة الدينية ، فينبغي أن
يحمل الإنسان في نفسه المبدأ الأعلى الذي هو علة وجوده ، وينبغي أن يحمله على
أنه مثل أعلى فعال (٤) . والحياة الدينية تكشف لنا عن المثل الأعلى للحياة الروحية
بكل عمقه ، واشتراك كل الكائنات في المبدأ ، الذي هو الوحدة نفسها ، وهكذا
يحول الفكرة التي لدينا عن مصيرنا . دلسنا بعد فردا ، محصورا في رغباته ومخاوفه ،
ومقدور عليه الكيف في سبيل المحافظة على حياته الفزيائية أو تنميتها . نحن
المركز الكوني ، مركز الفكر الذي يعطي لكل شيء الحق والجمال ، ويطلع
قانونه وهدفه على كل نشاط ، إننا نحن الروح ، (٥) .

والنزعة العقلية النقدية التي يزعج إليها برنشتك ذات مخاض ذهني intellectualiste
في جوهره . وهذا ما نجد أولا في تصوره للمثالية المحاصرة . وإن المذهب
المثالي لا يعني شيئا آخر غير أن العلم الحديث لا يوضح نفسه في الوجود المطلق

(١) الكتاب المذكور ص ١٢٦ -- ١٢٧

(٢) الكتاب نفسه ص ١٢١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٥٧ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٥٩ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٦٥ -- ١٦٦ .

الذى هو في هوية مع ذاته، بل يتحرك في الفكر ، من خلال اسلوب واسماعات
هى وحدها التى تمكنه من الاقتراب المتزايد من الحقيقة الواقعية ، (١) . لكن
للنزعة الذهنية intellectualisme كما يفهما برنشك لا تعرف الإخراج
الذى يزعم خصوصاً أنها موجودة فيه ، ، لماذا يختار بين التصور وبين العيان ؟
إن التصور هو ما يفسر ، والعيان هو ما يراد تفسيره . . . ومن شأن التصور
ليس فقط أن ينير العيان ، بل وان يبرره كحقيقة واقعية في ميدان الفكر ، (٢) .
وتم ميزة أخرى للثالية النقدية هى أنها تنبذ في نفس الوقت الميتافيزيقا بوصفها
علما بالكون مطلقا ، وبالله ، لأنها خارج طور الروح ، (العقل) الإنسانية ، كما
تنبذ الشك لأنه يسيء إدراك قيمة العقل الإنسانى الحقيقية ، بأن يفسر استحالة
الخروج عن الذات للوصول إلى الموجود غير المشروط - أن يفسر ذلك على أنه
نقص وعجز . وفى مقابل ذلك فإن المثالية النقدية « تضع نفسها مباشرة في مواجهة
الروح ، وتجعل مهمتها الوحيدة هى معرفة الروح ، (٣) .

وبرنشك في كتابه « مراحل الفلسفة الرياضية » (٤) . ينعت موقفه بأنه
« مذهب ذهنى رياضى » . وفى هذا الكتاب أيضاً ذى الأهمية الخاصة لفهم
التأثير المتبادل بين العلم والفلسفة في تطورهما التاريخى نجد أن موقف برنشك
نقدى في جوهره ، بل ذو نزعة (٥) . نقدية criticiste . فإنه يسعى فيه إلى
تجاوز المذهب التجريبي من ناحية ، والنزعة العقلية الميتافيزيقية من ناحية
أخرى . ففي رأيه أنه ليس ثم بيئة منطقية خالصة ، ولا بيئة حسية خالصة .
ويسمى كليهما أصناما ينبغي تحطيمها . ويقيم حقيقة المعرفة على تكيف متبادل

(١) « المثالية المعاصرة » ، باريس ألكان سنة ١٩٠٥ ص ٤٠ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٢ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٧٣ .

(٤) باريس ، ألكان ، سنة ١٩١٢ .

(٥) « ذو نزعة نقدية : أى يتنسب إلى مذهب كنت النقدى » .

للتجربة والعقل ، يجعل من التجربة عقلا بالفعل ، ويؤمن للعقل امتلاك الأشياء (١) .
وتغيير الصورة الكنتية للعلاقة بين العيانات والتصورات يمكن التغيير
عن تصور العلاقة بين التجربة والعقل ، أو - والمعنى واحد - بين التجربة والمعرفة .
العملية على النحو التالي : التجربة بدون العقل عياء ، والعقل بدون التجربة غاو .
يقول برنشك : « لاشيء أقل شها بالتجربة العلمية من مشاهدة معطى مقدم
مباشرة من الموضوعات الخارجية ، ولا شيء أقل شها بالعمليات الفعلية التي يقوم
بها العالم من سير قول منطقي خالص . فالواقع أنه من المسالك الأيسر للحساب
والهندسة يتقرر ارتباط بين التجربة والعقل ، ومن هنا يفتح الطريق الذي
فيه يتحرر العقل من الأفق المحدود للامثالات الحسية ، حيث يكتسب القدرة
على النفوذ في العلاقات المسكوة للواقع ، إلى أعماق غير منتظرة ، (٢) . وفي نفس
المعنى الذي قصده مليو من الطور الرابع يود برنشك أن يتجاوز وضعية كومت
بنزعة ذهنية رياضية بشرها أفلاطون وديكارت واسينوزا وكانوا وادها (٣) .
« إن النزعة الذهنية الرياضية قد أصبحت من الآن فصاعدا مذهباً وضعياً ، لكنه
يقلب الصيغ المعتادة في المذهب الوضعي : فبدلاً من أن يجعل التقدم ينبثق عن
النظام ، أو الديناميكي عن الاستاتيكي ، ينحو إلى أن يجعل النظام المنطقي
تتاج التقدم العقلي » (٤) . و برنشك يرى في التحليل الرياضي إيماء من التجربة
توسيع التجربة نفسها والامتداد بها . والخلاصة أن برنشك يقول ، مستلهماً
خصوصاً اسينوزا : إن الرياضيات هي الأساس في معرفة العقل كما أنها الأساس
لعلوم الطبيعة ، ولنفس السبب : العمل الحر الخصب للفكر يبدأ من العصر الذي
جاءت فيه الرياضيات فزودت الإنسان بالمعيار الصحيح للحقيقة ، (٥) .

-
- | | |
|------------------------------|---------------------------------------|
| (١) الكتاب المذكور من ١٩٨٠ . | (٢) الكتاب المذكور من ١٩٨٠ ، ف. ٤٠٠ . |
| (٣) الكتاب المذكور من ١٩٦٠ . | (٤) الكتاب المذكور من ١٩٦٧ . |
| (٥) الكتاب المذكور من ١٩٧٧ . | |

ثم إن برنشفك ، في كتابه ، التجربة الإنسانية والعلمية الفيزيائية ، (١) يفحص
التصور التجريبي الخالص للتجربة . ويسمى تجربة المذهب التجريبي « تجربة مطلقة » ،
يفضها في مقابل تجربة المذهب العقلي كما يفهمها . « إن تجربة المذهب التجريبي
تجربة مطلقة : تنتهى في اللحظة التي تبدأ فيها تتجلى ، في إظهار المطلق ، والمثل
الأعلى لمثل هذه التجربة ينبذ في مستوى الذاتية كل عمل خاص ، وكل مجهود
أصيل ، للعقل الإنسانى ، من أجل الإدراك أو العلم » . وفي مقابل ذلك نجد أن
تجربة المذهب العقلي تجربة إنشائية ، « تجربة كائن يرى أن ثم شيئا يراد معرفته
ليس هراياه في وجوده ، وينبغى أن يبقى متميزا منه ، كما أنه هو متميز بما
يعرفه » . (٢) وبرنشفك ، باستشارتها كما هي ، ومطالبتها إياها بتوجيهنا خلال
اختلاف التصورات التي كونتها الأجيال المتعاقبة عن العلمية فإنه يبين لنا أن المثالية
المتعالية لا تكن بل ينبغي تكملتها بواقعية تجريبية (٣) .

والخطوة الأساسية التي ارتكبتها المذهب التجريبي ، هي في نظر برنشفك
المصادرة الميتافيزيقية التي بها يفصل التجربة عن طابعها الإنسانى لتعليقها على
مطلق معطى مباشر سيكون امتيازاً لواقعة أولية للشعور كما هي الحال عند
بيران ، أو لعيان ذى محتوى كينى كما هي الحال عند استيورت مل .
« لكن لا يوجد أبداً في واقع الإدراك أو واقع العلم مثل هذه التجربة .
وبالنسبة إلى هذه الفكرة الأولية ، التي تظل خيالية ، عن التجربة فإن التجربة
العينية التي لدى الإنسان فعلا عن العملية هي شيء أكثر تعقيدا أو تنوعا إلى غير
حد » . (٤) . وبرنشفك ، كي يميز مذهبه من فلسفة الطبيعة ، بالمعنى الذي يقصده

(١) باريس السكان سنة ١٩٢٢ .

(٢) التجربة الإنسانية ، ص ٧١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٥٦ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٧١ .

- ١٠٠ -

هيجل ، من ناحية ، ومن فلسفة العلم بالمعنى الذى قصده . كثر أوكوت ، من ناحية أخرى ، فإنه يسمى مذهبه باسم « فلسفة الفكر » (١) . وهو بمعنى من المعانى يرى فى مذهبه هذا عودة إلى الميتافيزيقا ، لكن دون أن يدعى أنه وصل بذلك إلى رسم لوحة كاملة له . عليه . بل يكفيه أن يدرك مجرى الفكر ، مع التعرجات والانحناءات المفاجئة والبحيرات المنبسطة والمساقط السريعة ، فى الأنهار الطبيعية . والطبيعة ، مستقلة عن العقل الذى يعرفها ، هى فى نظر برنشفك تجريد ، وكذلك العلم منظور إليه مستقلاً عن صيرورته . وفلسفة الفكر تهدف إلى تكوين ذلك التسلسل الذى تؤلف الرؤى المتعاقبة لتكون عناصره ، مع الأمل فى الوصول إلى شىء آخر مختلف تماماً غير مجموعة من الآراء المتنازعة المختلفة ، وإلى الاتجاه نحو نقد باطن متقدم ومتبادل فى آن . معاً . وفى هذه المعنى فإن غاتمة كتاب برنشفك هذا تعد بمثابة فلسفة فى التاريخ الإنسانى (٢) .

وبرنشفك يصف تصوره للعلاقة بين التجربة الإنسانية والعلية بأنه نزعة إنسانية . *Humanisme* تمييزاً له من النزعة التشبيهية الخالصة *anthropomorphie* . وفى رأيه أن كل تجربة كانت للإنسان عن الكون ترسم فى شكلها الأولى على أنها إنسانية مطلقاً . « إن الإنسان يعطى نفسه فقط منظر الأشياء ، بل هو يحس نفسه فيها كمثل *Acteur* ، تمثله هو هو ما يشاهد من خلال الأشياء انعكاسه وإسقاطه (٣) » . لكن بينما النزعة التشبيهية تلتقى من غير شعور على الأشياء وعلى الله نفسه نفس الإنسان ، فإن النزعة الإنسانية ترد هذه النفس إلى الشعور باختصاصها الحقيقى ومجالها (٤) . ويرى برنشفك نفسه مضطراً إلى رفض المذهب

(١) الكتاب نفسه ص ٥٦٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٦١ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٥٧٧ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٥٦٦ .

التجريبى لأن هذا المذهب - حتى بعد التصحيح الشاق الذى قام به جون استيورت
مل فى كتابه « مذهب فى المنطق » - لم يصمد لامتحان الحقيقة العلمية (١) ؛ لأنه
ترك وظيفة العقل تغلت ، وهى وظيفة توحيد وتضامن ، تتجلى فى الرياضيات
وإليها يرجع تركيب العالم الفيزيائى وتماسك العلم الأخلاقى . وتبعاً لذلك فإن المذهب
التجريبى لم يستطع الإحاطة بهذه الطبيعة نفسها ، التى حجبَت صورتها المتصورة
مقدماً حقيقة العلم الوضعى (٢) . . . والمعرفة الإنسانية التى هى موضوع التجربة
الإنسانية تدين بحقيقتها للترابط القائم بين المعقولة والموضوعية . ويفضل المرء
عن الجرى الحقيقى ووجود هذه المعرفة نفسه حين يهتم بأن يدفع عن نفسه
المعقولة الموضوعية للوصول إلى عزل ومعارضه الشيء المزدوج المؤلف من
العقل المطلق والموضوع المطلق . وعلى العكس من ذلك نجد أن مهمة الفيلسوف
هى أن يتابع ليس فقط فى التقدم للا محدود ، بل وأيضاً فى التضامن الوثيق ،
الضرورة المزدوجة للمعقولة والموضوعية (٣) ولما كان برنشفك يود
تجاوز المثل الأعلى الاستنباطى والمثل الأعلى الاستقرائى معا ، فإنه يطالب من
وجهة نظر مذهبه الذهنى الرياضى أن تكون فلسفة الفيزياء متضامنة مع فلسفة
الرياضيات (٤) . « إن تطبيق الرياضيات على الفيزياء يلقى على النتائج التجريبية
ضوءاً من أصل فوق حسى ، يقصد منه إلى جذبها وإدخالها فى الأخرى فى المجال
العالى للنظام العقلى والانسجام (٥) » ، ومن هذا فإن نظرية التجربة لن تحدث
صدعاً وقطيعة بين الفيزياء والرياضيات ، والتجربة مختلفة عن العقل أكثر جدداً
من كونها تناقضه (٦) . ونمط الحقيقة الذى يتجلى فى هذا الارتباط بين المعقول

(١) الكتاب المذكور من ١٨٨٠ .

(٢) الكتاب المذكور من ١٩١٣ .

(٣) الكتاب المذكور من ١٩١٥ ، ١٩١٦ .

(٤) الكتاب المذكور من ١٩١٨ .

(٥) الكتاب المذكور من ١٩١٣ .

(٦) الكتاب المذكور من ١٩١٧ .

والواقعي ، هو ذلك الذي حدده كنت بأنه علاقة متبادلة بين العقل والتجربة ، العقل الإنساني والتجربة الإنسانية . لكن كنت كان قد كون عن « هذا العقل وتلك التجربة تصورا جماليا استاتيكيًا ، يمكن من فصلهما كما تفصل القالب الذي تلقى العجينة ، والكعكة التي تخرج من القالب » (١) . ورنشفاك يرى في نظرية النسبية المعممة لاينشتاين تأييدا ثمينًا لهذا الارتباط . إن العقل والتجربة لا يمكنهما بعد أن ينعزلا ويستدبر كل منهما الآخر ، إنما هما متضامتان ، مقدرا عليهما أن يمتزجا ويتداخلا أو بعبارة أدق أن يتقوى كل منهما بالآخر مثل اليدين المتماسكتين في نظرية المعرفة عند الرواقية وتظان مضمومتين (٢) . وهكذا يجد أن التضامن والتداخل المتبادل بين الداخل والباطن يؤلفان مجموع المعرفة والوجود (٣) .

والخلاصة أن المثالية النقدية — في نظر رنشفاك — وليدة العلم المعاصر تستبعد إحراج التشبيه الاستنباطي في اتجاه أرسطو ، والنزعة الطبيعية الاستقرائية في اتجاه بيكون وكونت . وهكذا نجد أن المثالية النقدية تسير ، في الميدان النظري ، في طريق النزعة الإنسانية : الذي اختطه سقراط باكتشافه للعقل العملي ، والذي انخرفت عنه الواقعية المزممة التي قال بها أرسطو (٤) . إن الموضوع والذات ينتسبان إذن إلى نفس المستوى من الحقيقة الواقعية ، أي انهما يستندان إلى نظام واحد من التعريفات . والمثالية ، مفهومة على هذا النحو تلتحق بالنتائج التي تتمسك بها الواقعية بحق ، وتبررها . لكن لم يكن في وسع الواقعية أن تبررها ، لأن الحكم السابق المتعلق بالعيان المباشر وقفها عند وصيد

(١) الكتاب نفسه ص ٦٠٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٦٠٨ — ٦٠٩ .

(٣) المحركات نفسه ص ٦١٠ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٦١٠ .

التحليل التأملى . « وكون المثالية ليس ذلك الذى ينحل فى ذاتية الشعور الفردي » بل هو ذلك الذى تفرض حقيقته نفسها على الشعور العقلى ، وهو دار الحكم الحق حتى إنه وفقاً للمثالية العقلية ليس ثم أنا أمام اللا - أنا ، ولا لا - أنا قبل الأنا ، لأن الأنا واللا - أنا نتيجتان متضامتان لعملية واحدة للعقل ، (١) . وفى نظر النزعة الإنسانية أو المثالية العقلية ليس ثم عالمان ولا مصيران ، عالم التأمل والنظر وعالم العمل ، مصير الإنسان ومصير الطبيعة : وكذلك طبع العلم بطابع أكثر إنسانية بمعرفتنا بالأشياء ، وبطابع أكثر موضوعية بعمليات معرفتنا (٢) . و برنشك هذا يعارض وضعية كونت التى تقول إن العلم تسجيل لتناجح موضوعية خالصة تفرض نفسها بنفسها ، مستبعدة كل تفكير نظرى فى التركيب الداخلى للمعرفة ، وكل تأمل فى وظيفة المعرفة . وتبعاً لما انتهى إليه تطور الفرياد منذ قرن من الزمان فهم المعرفة مرتبط بتكوين شعور عقلى . حتى إن الحياة العقلية هى إحدى قواعد الحياة الإنسانية ، أعنى الحياة الروحية بوصفها تسمو فوق اللاشعور الفريدي الذى ينحصر فيه النظام البيولوجى بطبعه ، (٣) .

« تقدم الوعى فى الفلسفة الفرية » (٤) - هذا هو عنوان كتاب ألفه برنشك وأهداه إلى هنرى برجسون . وهو من غير شك من أهم الكتب التى ظهرت فى فرنسا فى ميدان الفلسفة فى السنوات الأخيرة . وفيه يرسم برنشك الملامح الأساسية لفلسفة فى تاريخ الفكر الغربى ، مستهدفاً على الأخص إيضاح فكرته فى الصراع من أجل استيطان الوجود بالمعنى الذى تقضده المثالية النقدية . و برنشك ينظر إلى التقابل بين الشرق والغرب من الناحية التاريخية والجغرافية

(١) الكتاب نفسه ص ٦١١ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٦١٤ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٦١٤ .

(٤) باريس ، ألكان سنة ١٩٢٧ ، فى مجلدين .

وهو يرى أن الخاصية المميزة الأساسية للغرب هي الإنسان العاقل *homo sapiens* في مقابل الإنسان العامل *homo Faber* وقد هدف إلى بيان تطور الإنسان العاقل (١) في دراسة مفردة مسهما بذلك في إيضاح الرقي الروحي للإنسانية (٢) وسقراط وبرجسون يؤلفان نقطة الابتداء ونقطة الأوج في تقدم الوعي هذا. وينبه إلى أنه بدراسته للوعي يتجنب افتراض وجود شعور نفساني وضير أخلاقي، يمكن فصل الواحد عن الآخر خلال داخل الأنا، كما يميز في القلب بين البطين والأذن (٣). لقد رأى سقراط أن الحكمة علم؛ لأن العلم نفسه نمسا في أرض العمل لا في تجريد النظريات (٤). والمعرفة فضيلة، والشر هو الجهل، ولهذا فلا أحد شرير عن قصد وإرادة. وعمل العقل هو انجاز هذا التكامل وهذه الوحدة فينا، اللذين يستبعدان كل تمييز بين التأمل الأخلاقي وتطبيقه على الفعل، بين *σωφροσύνη* (= الفطنة) وبين *σοφία* (= الحكمة)، مما يؤمن بذلك سيطرة النفس على الجسم (٥). كذلك فإن الخدمة الجلى التي تدين بها الفلسفة بوجه عام، وكل فيلسوف بوجه خاص، لبرجسون هي أنه أخرجنا من القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر معاً. لقد أخرج من نطاق الجدل الطابع السطحي غير المنطقي للنزعة العقلية الزائفة التي أشار إليها ليعارض بها الدفاع الرومىتيكي عن الغريزة. لكنّه على نحو لا يقل فائدة، يزما في هذا الدفاع من عدم كفاية من ناحية النظر العقلي وعقم من الناحية الإنسانية، لأن الغريزة وضعت في المستوى الأولى للدافع الطبيعي. ولكن بفضل برجسون فإن فلسفة القرن العشرين، عبر

(١) الكتاب المذكور من XVII-XVIII، المقدمة

(٢) الكتاب المذكور من XXII

(٣) الكتاب المذكور من ٤٠

(٤) الكتاب المذكور من ٩٠

(٥) الكتاب المذكور من ١٠٠

شكلية العقل ولاشعورية الغريزة ، سارت للملاقاة ما كان الأساس في روحية القرن السابع عشر : وحدة الحق في العلم والشعور (١).

وعلى كل حال فإن برنشفك يعارض الحياة الباطنة ، عند النزعة الذاتية بالحياة الروحية ، ونتيجة حجاجه هي أن الانتقال من حياة باطنة ستكون حياة الفرد فقط ، إلى الحياة الروحية حقاً ، أمر ممكن نظرياً . كذلك يرى في نظرية النسبية لاينشتين استمراراً للنظرية السقراطية ، لأنه عند اينشتين تقوم علاقة وثيقة وارتباط عيني بين روح العالم وبين عالم العلم : فالعالم يتعلم أن يتبين وجهة نظر الغير كما يتبين الغير من وجهة نظره هو (٢) . وعند كينت ، أن قبول الأمر المطلق يعني ، في داخل الشخصية ، إخضاع الموجود المحسوس ، والإنسان - الظاهرة ، إلى الموجود المعقول ، والإنسان - الشيء في ذاته ، وانتقال الطبيعة إلى الحرية (٣) . والخلاصة أن المثالية الأخلاقية تتطلب - ضد الغريزة والأنانية - نفس مجهود القلب العنيف الذي طالبت به المثالية العلمية ضد العيان الحسي في خصوصه المتقاطرين antipodes أو لفهم النظام الذي يجعل الشمس في مراكر السكون (٤) . وهذا الموقف الأساسي الذي يتخذه برنشفك يتجلى أيضاً في تصويره للطبيعة ولقيمة الدين . ويقول : « الإنسان يشارك في الألوهية بقدر ما هو يشارك في العقل » (٥) . والتقدم الأخلاقي للإنسان لا يكتسب معنى إيجابياً ، ولا يقدم إلى تقدم الحياة المعنوية أو الجمالية أساسه المشروع وضمان النجاح ، إلا بشرط ألا يستنفد نفسه في المجال الإنساني الخاص . وقتضى الأخلاق لا يتحقق فعلاً إلا بالاعتراف بعلو

(١) الكتاب المذكور ص ٦٩٣ — ٦٩٤ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٧٢٠ — ٧٢١ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٧٢٧ — ٧٢٨ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٢٩ .

(٥) د د د د د د د د ص ٩٦ .

إلهي (١). وأخيراً فإن برنشقك يحكم على المسيحية ، بالمعنى المحدود لهذا اللفظ ، متخذاً وجهة نظر المثالية العقلية. فهو يرى أن الإنسان الحديث لا يعوزه التواضع لأنه يدرك أن علو المعجزة ، أو سر الخطة الأولى ، لا يتفق بعد مع أى إمكان فى الفكر الوضعى . بل بالعكس ، فكرة المعجزة ترجع بنا إلى عصر عجرفة عقائدية ومادية جذرية ادعى فيه الفزيائى أنه يستنفذ معرفة الواقع . والامر المطلق للشعور هو ألا نبحث عن مستوى للحقيقة يتجاوزها ويناقضها (٢). وفى مستوى المثالية العقلية لله ليس تصوراً فزيائياً للعلية (الصانع) ، ولا تصوراً بيولوجياً للابوة (مطلق الأب) ، بل هو بالأحرى دالالة الباطن ، الوحدة الحاضرة فى كل فعل توحيد ، وحكم عقلى أو عاطفة محبة . ولكى يكون الله فى الروح وفى الحق ، ينبغى أولاً ألا يكون إلا فى الروح وفى الحق (٣).

وفي كتابه الأخير « معرفة الذات » يناضل برنشفك في سبيل نزعة عقلية نقدية ، أو - والأمر واحد - في سبيل تقدم نحو الداخل ، بمعنى إخضاع الوجود المحسوس ، وجود الانسان - الظاهرة ، للوجود المعقول ، للانسان - في ذاته . وهنا نجد « نزعة الإنسانية » . وفي هذا الكتاب يهاجم النزعة الداعية إلى جعل الانا مركز العالم egocentrisme ، وهي النزعة التي يعد برنشفك أن روسو نموذجها الأول . والواقع أنه ليس من الممكن التحدث عن معرفة حقيقية بالذات عند روسو . هكذا يقول برنشفك . « إن أحدا لم يحل نفسه كما فعل روسو ، ولكن أحدا لم يحل نفسه جهل روسو بنفسه » (٥) . فبرنشفك يرى مع رامون فرانديث أنه لا يوجد عند روسو غير وهم الشخصية الذي يعبر فقط

- (١) الكتاب المذكور ٧٤٥ — ٧٥٦ .
(٢) « « « « « ٧٦٦ — ٧٧٠ .
(٣) « « « « « ٧٧٧ — ٧٧٨ .
(٤) باريس ، السكان ، سنة ١٩٣٦ .
(٥) الكتاب نفسه ص ٨ .

عن استمتاع الطبيعة الغريزية بنفسها^(١)، وأولوية الأنا البيولوجي تنمو ، عند روسو ، في نطاق الذاتية الحيوانية^(٢) . « والخيال الرومنتيكي لا يسمح بمعارضة السلطة الاستبدادية للتقاليد إلا بالثورة الفوضوية للفرد ، والهوى المنفجر لرجل مثل جان جاك روسو ، »^(٣) . وبرنشك يعارض روسو بسقراط . ففضل سقراط هو السورة التي أشاعها في العالم القديم ولا يزال يصدر عنها الفكر الغربي ، وهو أن هذه السورة أيضاً يوجد في منشأها سعى جذري لا ينفذ من أجل تعمق معرفة الذات ، ونقلها من الشكل المحدود في علم نفس الفرد إلى الصورة المعقدة لتجديد الوجود الروحي^(٤) . أما روسو فعلى العكس من ذلك « نقل الإنسان الظاهري إلى مستوى الإنسان في ذاته بأن جعل الغريزة الإلهية للشعور هي بعينها العاطفة الطبيعية للأنا ، »^(٥) .

وبرنشك يميز عدة درجات لمعرفة الذات ، كما يفهمها . فهو يتحدث عن الإنسان الصانع ، والإنسان المتدين ، والإنسان الساحر ، والإنسان الناطق ، والإنسان السياسي ، والإنسان الفنان ، والإنسان العاقل ، والموجود الروحي . « إن الإنسان لم يع نفسه وعياً تاماً طالما ظل لا ينظر إلى نفسه على مستوى فوق الطبيعة ، وطالما لم يضع مشكلة الله والنجاة بالله . وفي مواجهة الإنسان الصانع ، إنسان الصناعة الفنية ، يقوم إنسان الدين ، . وإنسان الصناعة الفنية (التكنيك) حيوان كله ، كما يقول بـ كال . وإنسان الدين يكسروينا قس سورة الطبيعة^(٦) . والمعرفة الدقيقة للطبيعية زودت الإنسان بالوسيلة لاكتشاف نفسه

(١) الكتاب نفسه من ١٢ .

(٢) الكتاب نفسه من ٧٨ .

(٣) الكتاب نفسه من ١٠٥ .

(٤) » » » ١٦٢ .

(٥) » » » ١٦٧ .

(٦) » » » ٤٠ — ٤١ .

بنفسه . ومعرفة حقيقة الذات تتم من خلال حقيقة الكون . والدين يظل ، شأنه شأن التكتيك ، أمراً مشتبهاً غير مؤكد طالما بدأ خاضعاً للقضية الانفصالية ذات الاتجاه إلى جعل الأنا في مركز العالم : قضية الخوف والرجاء ، الهلاك والنجاة (١) . وقد فهم الصوفية على نحو رائع أن الحياة الاتحادية (بالله) لا يمكن أن تتحقق إلا عند نهاية مجهود منهجي للحياة الباطنة والزواجة (٢) . د يكون الإنسان أكثر إنسانية كلما ازداد عقلا وقل حيوانية . وبهذا المعنى فإن معرفة الذات معناها تحويلها ؛ وهذا التحول نحن نتساءل مع كورنو : ألا يجد له سنداً في العلوم التي تستطيع وحدها أن تقود من علم النفس التجريبي إلى علم النفس العقلي ؟ (٣) . كذلك اللغة تسهم في معرفة الذات . د فن خلال اللغة تدرس لعرف أنفسنا ، (٤) . فليس هناك إذن سور صين بين اللغة والفكر . ، إن عالم اللغة ، لا يتخلق على ذاته ، بل يفتح مجالاً غير محدود للنشاط الروحي ، أى لمعرفة الذات ، (٥) . وتعريف أرسطوطا ليس للحيوان السياسي لا يلائم ، في نظر برنشفك ، إلا الإنسان الخارجي ؛ ويلوح مقدماً أنه يستبعد الإنسان الداخلي (٦) . د لو بقي لنا بعد شيء لإقناض حضارتنا ، . . . فذلك بشرط أن يتذكر الحيوان السياسي أنه حيوان عاقل أبشراً (٧) . وكذلك الفن يسهم في معرفة الذات . د إن الفن والعلم ابتكارات مجانية قتل ، في مقابل الغريزة الحيوانية ، على انتصار حركة التجول التي نشهد فيها ميزة الإنسان بما هو إنسان (٨) . لكن هذا لا يصدق إلا على الفن المدرك

(١) الكتاب المذكور ص ٧٣ — ٧٤ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٧٥

(٣) الكتاب المذكور ص ٧٩ .

(٤) . . . ٨٢ .

(٥) . . . ١٤ .

(٦) . . . ٩٨ .

(٧) . . . ١١٣ .

(٨) . . . ١١٥ .

أنه « غاية بلا غاية » (١). « لقد وفق كنت ، وفي نفس الوقت نحى جانباً ، فريق النيوتنيين وفريق الليبنتسيين ، حينما اكتشف في تركيب عقلنا أساس المعرفة العقلية التي استعارها ديكارت وما لبرانش وليبنتس ونيوتن من اللاهوت بما بقي من آثار التقاليد الاسكلائية ». ومن الآن فصاعداً سيستجواب العلم والفن مع الصبغة الكلاسيكية : الانسان موصولاً بالطبيعة (٢). « والتحول إلى النزاهة بالحس في العلم ، والتحول إلى المشاركة الوجدانية بالجمال في الفن يفسران ويحضران لعمل التحول الأخلاقي (٣). ومبتكرات الفن واكتشافات العلم تقدم إلينا هذه الشهادة بأن نمو الحرية في ضمير كل إنسان ينحو نحو التشاكر بين كل الضمائر . والحرية تقودنا إذن إلى الايمان برب لن يكون بعد هو رب الغريزة الحيوية ، بل رب الحضرة في الروح ، الحضرة التي هي عبارة عن حقيقة ذاتية ولازمانية إيجابية ، حضرة ذات حقيقة ومحبة لا تبليغها الانسانية إلا بشق الأنفس جزاء سعى طويل (٤).

تم الجزء الأول

-
- (١) الكتاب المذكور ١٣٤ .
 - (٢) الكتاب المذكور ص ١٤٩ .
 - (٣) الكتاب نفسه ص ١٧١ .
 - (٤) الكتاب نفسه ص ١٩٠ . راجع سلسلة المقالات التي نشرها بعنوان : « التحول الصحيح والزائف » في « مجلة ما بعد الطبيعة والأخلاق » أعداد يوليو — سبتمبر سنة ١٩٣٠ ، يناير مارس سنة ١٩٣١ ، أبريل — يونيو سنة ١٩٣١ ، يناير — مارس سنة ١٩٣٢ .

مَطْبَعَةُ الْمَعْرِفَةِ
لِإِمامِ التَّائِبِينَ
٢٢٩٩٠

2
۷۲۴